
القواعد الفقهية
ثلاثون قاعدة فقهية عامة
تجري في مختلف أبواب الفقه
الجزء الاول

بسم الله الرحمن الرحیم

القواعد الفقهیهٔ

کاتب:

آیت الله العظمی ناصرمکارم شیرازی (دام ظله)

نشرت فی الطباعهٔ:

مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

القواعد الفقهية المجلد ١

اشارة

سرشناسه : مكارم شيرازى ناصر، ١٣٠۵- عنوان و نام پديدآور : القواعدالفقهيه / ناصر مكارم الشيرازى مشخصات نشر : قم : مدرسه الامام على‌بن ابى‌طالب ع ، ١۴٢۵ق = ١٣٨٣. مشخصات ظاهرى : ٢ج. شابك : ۵٠٠٠٠ ريال : دوره : ٠٣۶-۵٣٣-٩۶۴-X ؛ ۵٠٠٠٠ ريال دوره ، چاپ دوم : ؛ ج.١ ، چاپ دوم : ٩۶۴٨١٣٩٠۴٠ : ؛ ج.٢ ، چاپ دوم : ٩۶۴٨١٣٩٢١٠ يادداشت : عربى. يادداشت : چاپ قبلى مدرسه الامام على‌بن ابى طالب ع ، ١٣٧۴(با فروست). يادداشت : ج.١ تا ٢ (چاپ دوم : ١٣٨۵). يادداشت : كتابنامه موضوع : فقه -- قواعـد. موضوع : اصول فقه شيعه شناسه افزوده : مـدرسه الامام على‌بن ابى‌طالب ع . رده بنـدى كنگره : BP١۶٩/۵/م٧ق٩ ١٣٨٣ رده بندى ديويى : ٢٩٧/٣٢۴ شماره كتابشناسى ملى : م٨٣-٣٠٠١٣

الجزء الأول

مقدمة

بعض مشاكلنا العلمية

لم تزل و لاتزال تفتخر الشيعة الإمامية بأنّ مصادر علومها هم أهل بيت الوحى و ورثة علم النبىّ صـلى الله عليه و آله، فعندهم من الأثر الصـحيح ما لم يصل إلى غيرهم، حيث أخذوها ممّن صاحبه طوال الليالى و الأيّام، و صاحب سـرّه و من تربّى فى حجره، أو ممّن نشأ من بعـده فى بيته. لكن لا-يفتخر الشيعة بهـذا فحسب؛ بـل يفتخرون أيضاً بأنّ أئمتهم عليهم السـلام قـد فتحوا لهم باب الإجتهاد حينما أغلقه الأخرون على أنفسهم، فأمروهم بالنظر و التفكير فى الأصول التى وصلت إليهم و استنباط فروعها منها، و فى الفروع الّتى تحدث لهم و إرجاعها الى أصولها، ليتبيّن لهم بـذلك كل ما يحتاجون إليه من الأحكام الشـرعية فى جميع الحوادث الواقعـة لهم. و قد ندبهم أئمة اهل البيت عليهم السـلام إلى ذلك تارة بقولهم عليهم السـلام: «أنتم أعرف النّاس إذا عرفتم معانى كلامنا» «١». و أخرى؛ بأنّ للّه على الناس حجّتين: حجـة ظاهرة و حجة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمة، و أما الباطنة فالعقول. «٢» و ثالثة؛ بتعليمهم طرق الجمع بين الأخبـار المتعارضـة، بالأخـذ بالمجمع عليه، و بعرضـها على كتاب اللّه، و غير ذلك من المرجّحات. القواعـد الفقهيـة، ج١، ص: ۴ و رابعـة؛ بمثل قولهم عليهم السـلام: «هـذا باب ينفتح منه ألف باب»، بعد الإشارة إلى قاعدة «الغلبة» و هى: إنَّ ما غلب اللَّه عليه فاللَّه أولى بالعذر، «١» و قولهم عليهم السـلام مشيرين إلى بعض مسائل الوضوء: «هذا و أشباهه يُعرف من كتاب اللَّه، و ما جعل عليكم فى الـدين من حرج»، «٢» فحثوهم على الإستضاءة بالكتـاب العزيز و الأـصول الّتى وردت فى السـنة أكثر ممّا يعرفه النّاس. و خامسـة؛ بإبطالهم التصويب و إعلامهم بأنَّ للَّه فى كُلِّ واقعـة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل، «٣» فمن أدركه فقد أصاب و إلّافقد أخطأ، و: «إن للمصـيب أجرين و للمخطئ أجراً واحـداً»، «۴» حتى يبـذل الناظر غايـة مجهوده فى البحث و الفحص عن الأدلـة ليصـيب الأحكام الواقعيـة، و لا-يكتفى بما وقف عليه بادئ نظره، بزعمه أنّ المجتهـد مصـيب فى رأيه، و ما انتهى إليه إجتهاده هو حكم اللَّه الواقعى فى حقه؛ إلى غير ذلك من القرائن الكثيرة التى يطول المقام بذكرها. فبهذه و بغيرها فتحوا عليهم السلام علينا باب الإجتهاد، الّذى هو رمز بقاء الدّين و حافظ نشاطه العلمى، و به تُوجَّه الخطى نحو الكمال و يتقدم العلم إلى الإمام و يعلو الإسـلام و لا يُعلى عليه، أجل لا ينمو العلم- أىّ علم كان- ولا يربو إلّاتحت ضوء الإجتهاد. و لذلك نرى فقهاء أهل البيت من أصـحابنا قد أتوا بما لم يأت به الأخرون، من كتب قيّمـة كثيرة فى مختلف أبواب الفقه و أصوله، و تلاحقت آراؤهم العلميّة و القواعد الفقهية، ج١، ص: ۵ نظراتهم جيلًا بعد جيل حتى انتهت إلى يومنـا هـذا، فأخـذت علوم الـدين و لا سـيما الفقه عنـدهم يتسع نطاقها كل يوم، فها نحن قـد ورثنا اليوم من أصـحابنا

الأقدمين و علمائنا الأكابر المتأخّرين مئات، لا بل آلاف من الكتب القيمة فى الفقه و أصوله و الحديث و رجاله؛ بها ينكشف النقاب عن غوامض مسائلها، و يهتدى روّاد العلم إلى مكنون حقائقها، فشكر اللّه سعيهم و أجزل أجرهم، و جزاهم عنّا و عن الإسلام خير الجزاء.

لكن مع الأسف!

لم يخل هذا النجاح العلمى العظيم عن نواقص لايستهان بها، نشأت عن إفراط فى بعض الجوانب و تفريط فى جوانب أُخر، حيث أنّا نرى اليوم مسائل كثيرة، لاتترتب عليها آية فائدة يعبأ بها، قد أختلطت بالمسائل النافعة، لاسيّما فى أصول الفقه، بل حتى فى الفقه نفسه. و من العجب أنَّ هذه المسائل تزداد كل يوم، تحت عنوان بسط العلم و تحقيق الحقيقة؛ بما يُنذر عن مستقبل مظلم! فنرى فى «اصول الفقه» الّذى هو من أهم أركان الإجتهاد و استنباط الاحكام الفرعية عن مداركها؛ مباحث لا طائل تحتها اصلًا أو قليلة الفائدة جداً، لا تليق بتلك الأبحاث الطويلة، كالبحث الطويل عن المعانى الحرفية، و بعض أبحاث المشتق، و بعض أبحاث مقدمة الواجب، و كثير من مباحث الإنسداد، و البحث عما يرد على التعاريف من النقوض، مع إعترافهم بأنّها تعاريف بنحو شرح الإسم لاحدود حقيقية. و فى الفقه أيضاً نرى انّهم يبحثون فى فروع نادرة جداً، لو لم يكن الإبتلاءِ بها محالا عادة، ككثير من فروع العلم الإجمالى الّتى تذكر فى الفقه تارة و فى الأصول أخرى، و كالبحث المشهور عن وجوب القسمة على النّبى صلى الله عليه و آله بين أزواجه و عن وظائف الإمام عند ظهوره؛ و حكم دمه و غيره، و كالبحث عن أنّ من خُلِقَ بالغاً دفعةً، القواعد الفقهية، ج١، ص: ٦ هل يحتاج إلى الوضوء لصلواته أم لا؟ إلى غير ذلك مما يطّلع عليه الخبير فى كثير من أبواب الفقه. و من جانب آخر نراهم يعتنون بشأن الأقوال الشاذة، مهما كانت، و يتعبون أنفسهم بإيراد الإشكالات الكثيرة على كل واحد منها و لو كانت ظاهرة البطلان من غير حاجة إلى إبطال، و بتوضيح موارد النظر فى ذيل كلام المخالف و صدره، و معناه و لفظه، و أصله و فرعه، و لو كان أجنبياً عن تحقيق حكم المسألة. و نراهم ايضاً يبحثون فى بعض مسائل أصول الفقه- أىما يسمى أصولًا و لعلّها ليست بأصول!- شهراً أو شهوراً عديدة ثمّ يلتمسون ثمرة لها، من هنا و هناك، و قد لايرى لها عين و لا أثر، و لمّا يعييهم الفحص يسكنون إلى النذر و أشباهه و يرضون أنفسهم بظهور ثمرتها فى النذور؛ و يقولون: لعلّ ناذراً ينذر شيئاً يرتبط بتلك المسألة، غافلين عن أنّ هذا النّاذر المسكين يمكن أن يرتبط نذره بمسألة من مسائل أىّ علمٍ من العلوم، فهل يرضى اللبيب بطرح جميع تلك العلوم فى الأصول معتذراً بمثل هذا العذر؟ و أسوأ من ذلك كله ما نراه من تغيير مجارى البحث فى هذه العلوم و خلطها بغيرها، فيستدلّ للمسائل الفقهية أو الاصوليّة بإستدلالات لايليق إيرادها إلّافى المباحث الفلسفية، مع أنّه من الواضح أنَّ طور البحث يختلف من علمٍ لآخر، فالفلسفة تدور على التدقيق و التعمّق فى الحقائق الكونية الخارجية و تدور استدلالاتها عليها؛ و أمّا الفقه و أصوله فإنّهما يدوران على أمور إعتبارية تشريعية و أمور عرفية و ضوابط جرت عليها سيرة العقلاء فيما بينهم؛ و كلّ من هذين يليق بطور من البحث لايليق به الآخر، و لا شك أن تحريف كل منها عن موضعه لايوجب إلّا بعداً و ضلالًا عن الحقيقة. فصارت هذه الأمور و أمثالها تُفنى مدّة طويلة من أحسن أيّام شباب طلّاب العلم و شيئاً كثيراً من نشاطهم العلمى و قواهم الفكرية، و تمنعهم عمّا هو أهم وأنفع. فأصبحت هذه المشكلة بلاءاً للعلم و أهله، و لهذا- و لغيره- صارت أبحاثنا الفقهية القواعد الفقهية، ج١، ص: ٧ اليوم تدور غالباً حول أبواب العبادات و شى طفيف من المعاملات، و بقيت سائر المباحث القيّمة متروكة مهجورة إلّاعند الأوحدى من العلماء الأعلام. نسأل اللّه تعالى و نبتهل إليه سبحانه أن يبعث أقواماً ذوى عزائم راسخة يقومون بأعباء هذا الأمر، و يهذّبون علوم الدين و ينفون عنها هذه الزوائد، و يهدون طلاب العلم إلى سواء السّبيل، و لست أنسى أن بعض الأساتذة الكرام يرى أنَّ التعرّض لمثل هذه المسائل لايخلو عن شبهات شرعية. و لعلّ ذلك بملاحظة ما نرى من إنّ الإسلام اليوم فى أشدّ الحاجة إلى العلماء الذابين عن حوزته بعلومهم النافعة، فصرف الوقت فى غيرها يمنع عن هذه المهمة. و من العجب أنّ كثيراً من الباحثين مع علمهم بجميع هذه الأمور و قولهم فى المجالس «كيت و كيت» إذا اشتغلوا بالبحث لايملكون أنفسهم عن متابعة الباقين.

فلعلّهم يحسبون عدم التّعدّى عن طورهم فى سرد جميع هذه المباحث إقتداءاً محموداً بالسلف الصالح (رضوان اللّه عليهم)، فكأنّهم نسوا طريقتهم فى عدم الخضوع قبال أية مسألة من المسائل العلميّة المنقولة عنهم إلّابالدليل القطعى، لاينظرون إلى القائل و لايرون فى هذا أية منافاة للأسوة الحسنة بهم و اقتفاء آثارهم (قدّس اللّه أسرارهم)، فإذا كانوا يطالبونهم الدليل القاطع على آرائهم فى تلك المسائل فكيف لايطالبونهم الدليل على جعلها فى عداد مسائل العلوم و فى كيفية البحث عنها؟! أو لعلّهم يعتقدون بوجود «فوائد علميّة» فى هذه المباحث، و إن خلت عن «نتائج علمية»، لكنّهم نسوا أن فائدة هذه العلوم لاتظهر إلّافى العمل، فما لا فائدة عمليّة فيه لايستحقّ البحث، فإنَّ هذه العلوم ليست من العلوم الّتى تُطلب لذاتها كالعلوم الباحثة عن توحيد اللّه تعالى و صفاته و أسمائه. أو لعلّهم يزعمون أنَّ مخالفة علمائنا الأكابر (رضوان اللّه عليهم) فى هذه الأمور تمسّ كرامتهم و تضرّ بشأنهم! ولكن الحقّ أنَّ الجمود على ما أفادوه و ترك السعى فى تهذيبه و تنقيحه و تكميله أمسُّ بكرامتهم و أضرُّ بشأنهم، لأنّه إضاعة لما راموه من القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۸ أهداف العلم و تقدّمه نحو الكمال، جزاهم اللّه عن الدين و أهله خير الجزاء. ربّنا اغفرلنا و لإخواننا الّذين سبقونا بالإيمان و لاتجعل فى صدورنا غِلّاً للّذين آمنوا ربّنا إنّك رؤوف رحيم. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۹

القواعد الفقهية بين الفقه و الأصول

من أهم ما يجب على الفقيه تحقيقه و البحث عنه هى «القواعد الفقهية»، و هى مجموعة فى القواعد الّتى تكون ذريعة للوصول إلى أحكام كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره، و تبتنى عليها فروع هامة فى شتّى المباحث و الأبواب. لكن رغم فائدتها الكبيرة هذه- لم يبحث عنها بما يليق بها، و لم تؤدَ حقّها من البحث، لا فى الفقه و لا فى أصوله، إلّاشئٌ طفيف منها، كقاعدة لاضرر، و بعض القواعد الآخر كقاعدة التجاوز و الفراغ الّتى وقع البحث عنها فى بعض كتب المتأخّرين من الأصوليّين بحثاً تبعياً إستطرادياً، لاذاتياً إستقلاليا، فأصبحت هذه القواعد النّفيسة كالمشردين لاتأويها دارٌ و لاتجد قراراً، لاتعد من الأصول و لا من الفقه، مع أنّ من حقّها أن يفرد لها علم مستقل. و غير خفى أنّه لايمكن تنقيحها ضمن الأبحاث الفقهية؛ لأنّ كل مسألة منها تختص ببحث خاص، كما أنَّ كثيراً منها لاتمسّ المسائل الأصوليّة كى يبحث عنها فى علم الاصول و لو استطراداً. نعم، قام شرذمة قليلون من متأخّرى الأصحاب بتأليف رسالات تحتوى على بعض تلك القواعد: منهم: ۱- العالم الفاضل المولى محمد باقر اليزدى الحائرى المتوفّى قريب سنة الثلاثمائة بعد الألف. ۲- المولى العلّامة محمد جعفر الأسترابادى المتوفّى سنة ۱۲۶۳ و سمّاها (مقاليد الجعفرية). القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۰ ۳- السيد الأجلّ السيد محمد مهدى القزوينى المتوفى سنة ۱۳۰۰. «۱» ولكن مع الأسف لم يصل شى من هذه الكتب إلينا. و أمّا كتاب (القواعد) الّذى صنفه شيخنا الأعظم الشّهيد الأوّل (قدّس اللّه نفسه) فليس متمحضاً فى سرد القواعد الفقهية، بل يحتوى على مسائل فقهية مختلفة من شتّى الأبواب، و أخرى أصولية، و يرى فيه بعض المسائل الكلامية بل اللغوية أيضاً، فهو بكتاب فقهى أشبه منه بغيره. و كذا (تمهيد القواعد) للعلّامة النحرير الشهيد الثّانى، فهو كما ذكر (قدس اللّه نفسه) فى مقدمته يحتوى على مائة قاعدة أصولية و ما يتفرع عليها من الأحكام، و مائة قاعدة أدبية مع ما يناسبها من الفروع الشرعية. و أمّا كتاب (عوائد الأيّام) فى بيان قواعد الأحكام و مهمّات مسائل الحلال و الحرام، الّذى ألفه شيخنا المحقق النراقى قدس سره فهو- كما يظهر من اسمه- و إن اشتمل على بعض القواعد الفقهية إلّاأنّه لايستوعبها، كما أنّه لايختص بها بل يعمّها وغيرها. فتحصّل من ذلك كله أنّه لايوجد فى مؤلفاتنا تأليف يحتوى على تلك القواعد الهامة بأجمعها و يبحث عنها بحثاً يليق بها، و لذلك لم يبق لى شك فى أنّ القيام بهذه المهمة بجمع تلك القواعد فى موسوعة مستقلّة و البحث عنها بما يليق بها خدمة للعلم و أهله، فقمت لها مع قلة البضاعة مستمداً من اللّه التوفيق و الهداية، و أبتهل إليه سبحانه أن يُبلّغنى مُناى فى إتمامه، و أن يجعله ذخراً لى و تذكرةً لغيرى إنّه خيرُ ناصرٍ و معين. و القواعد الفقهية الّتى يستند إليها فى مختلف أبواب الفقه و إن كانت كثيرة جدّاً إلّا أنّا نبحث فى هذا الكتاب عن مهمّاتها، و هى ثلاثون قاعدة كما يلى: ۱- قاعدة لاضرر. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۱ ۲- قاعدة الصحة. ۳- قاعدة لاحرج. ۴- قاعدة الفراغ و التجاوز. ۵- قاعدة اليد (دلالتها على

الملك و صحة التصرفات و ما يلحق بها من الأحكام). ۶- قاعدة القرعة. ۷- التقية. ۸- قاعدة لاتعاد (لاتعاد الصلاة إلّامن خمس الخ). ۹- قاعدة الميسور (الميسور لاـ يسقط بالمعسور). ۱۰- قاعدة التسلّط (الناس مسلّطون على أموالهم). ۱۱- قاعدة حجية البينة. ۱۲- قاعدة حجية خبر الواحد فى الموضوعات. ۱۳- قاعدة حجية قول ذى اليد. ۱۴- قاعدة الحيازة (من حاز ملك). ۱۵- قاعدة السّبق (من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد فهو أحق به). ۱۶- قاعدة الإلزام (إلزام المخالفين بما ألزموا به أنفسهم). ۱۷- قاعدة الجبّ (الإسلام يجب ما قبله). ۱۸- قاعدة الإتلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن). ۱۹- قاعدة ما يضمن و ما لايضمن (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسد و بالعكس). ۲۰- قاعدة اليد (على اليد ما أخذت حتى تؤدّى). ۲۱- قاعدة عدم ضمان الأمين. ۲۲- قاعدة الغرور (المغرور يرجع إلى من غرّه). ۲۳- قاعدة الخراج (بالضمان). ۲۴- قاعدة اللزوم (كل معاملة لازمة إلاما خرج بالدليل). ۲۵- قاعدة البيّنة واليمين (ثبوت البينة على المدّعى و اليمين على من أنكر). القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۲ ۲۶- قاعدة التلف المبيع قبل قبضه (كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه). ۲۷- قاعدة تبعية العقود للقصود. ۲۸- قاعدة التلف فى زمن الخيار (التلف فى زمن الخيار ممّن لاخيار له). ۲۹- قاعدة الاقرار (من ملك شيئاً ملك الإقرار به). ۳۰- قاعدة الطهارة. و نبدأ بالأهم فالأهم و نجعلها فى مجلدين إن شاء اللّه تعالى، و نراعى جانب الاختصار فى سرد المطالب و نقل الأقوال، و لا نتعرّض لها إلّاإذا مسّت الحاجة إليها عند البحث، و نصرّح بأساميهم و أسامى كتبهم الّتى ننقل عنها، و نجتنب عن التكنّى عنهم و عن كتبهم بما تداول فى هذه الأيّام، إلّاإذا دعت إليه الضرورة، حفظاً لحقوقهم العظيمة و حرصاً على درك الحقيقة، فلعلّ الناظر يراجع كلماتهم و يفهم منها غير ما فهمناه و يرى فيها رأياً أقرب إلى الحق و الصواب. و قبل الشروع فى البحث عن هذه القواعد لابدّ لنا من تحقيق مرادنا من «القاعدة الفقهية» و طريق تمييزها عن «المسائل الأصوليّة» و «المسائل الفقهيّة». القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۳

القاعدة الفقهية و تمييزها

عن المسائل الأصولية والفقهية

إصطلح جمع من متأخّرى الأصوليّين- كما يظهر من كلماتهم فى مقامات مختلفة- على إطلاق هذا العنوان أعنى «القاعدة الفقهية» على أحكام عامة ترتبط بكثير من المسائل الفقهية، و بما أنّ المقصود هنا بيان مرادهم منها وجهة افتراقها عن المسائل الأصوليّة و الفقهية فقبل ذلك لابدّ من الإشارة إلى تعريف المسائل الأصوليّة و الفقهيّة إجمالًا، فنقول: أمّا المسائل الأصولية، فقد ذكروا لها تعاريف مختلفة لايهمنا التعرّض لها و لما قيل أو يمكن أن يقال فيها، كيلا نخرج عن طور البحث الّذى أشرنا إليه فى المقدّمة؛ و عليه نكتفى بذكر ما هو الحق عندنا فى المقام و ما يكون مقياساً لتشخيص المسائل الأصوليّة عن غيرها عند الشك فى بعض مصاديقها، و نقدّم لذلك مقدمة هى: إنّ علم «أصول الفقه» فى عصرنا الحاضر يشتمل على أنواع مختلفة من المسائل، أحدها: ما يبحث فيها عن كليّات ترتبط بدلالة الألفاظ الواقعة فى الكتاب و السنة و معاقد الإجماعات؛ و تسمّى «مباحث الألفاظ». ثانيها: ما يبحث فيها عن حجية أدلّة كثيرة و جواز الإستناد إليها فى كشف الأحكام الشرعية و تسمّى: «باب الإمارات و الأدلّة الإجتهاديّة». ثالثها: ما يبحث فيها عن وظيفة المكلّف عند الشك فى حكمه الواقعى مع عدم طريق إليه، و هو بحث «الأصول العلميّة». القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۴ رابعها: ما يبحث فيها عن حكم تعارض الأدلة الشرعية و طريق علاجها و هو باب «التعادل و الترجيح». و خامسها: أبحاث تدور حول «الإجتهاد و التقليد» و حجية قول المجتهد للعامى و حدودها و شرائطها. و المسائل الأخيرة قسم من بحث الحجج الشرعية إلّاأنّها مخصوصة بالمقلّدين، كما إنّ ما قبلها أعنى أبحاث التعادل و الترجيح ترجع إليها أيضاً لأنّها ترجع إلى تعيين ما هى الحجّة من الأدلة المتعارضة. ثمّ لاريب فى أنّ علم الأصول لم يكن بادئ الأمر مشتملًا على عامة تلك الأبحاث كما يظهر بمراجعة كتب الأقدمين من الأصوليّين؛ بل زيدت عليه تدريجاً حتى بلغ ما نشاهده اليوم، و لاشك فى أنّا نرى نحواً من الإرتباط بين هذه المسائل إجمالًا بحيث لايستنفر

الطبع من جعلها علماً واحداً منفرداً بالتدوين، و هذا شـي يظهر للناظر فى أوّل نظرة، كما أنّا نرى بينها إشتراكاً فى الأثر و هو أنّها تعطى الفقيه قدرة قريبة على كشف الأحكام الشرعية من مداركها، و إشتراك جميع مسائلها فى هذا الأثر أيضاً ممّا لاينكر؛ أضف إلى ذلك أنّا نرى فرقـاً واضـحاً بين هـذه المسائـل و سائر العلوم الّتى يُحتاج إليها فى الفقه كعلمى الرّجال و الحـديث و اللّغـة و غيرها بحيث إذا عرض علينـا بعض تلـك المسائل لم نشك أنّها من الأصول أو ليست منها، كل ذلك معلوم بالوجـدان. و هـذه الأمور، أعنى الإرتباط الّذى يوجـد بين تلـك المسائل، و إتّحادها فى الأثر الخاص، و تمايزها عن مسائل سائر العلوم المعلوم بالوجـدان إجمالًا، كلّها حاكيهٔ عن وجود نوع من الوحـدهٔ بين تلك المسائل يتجلّى بأنحاء مختلفـهٔ؛ و من الواضح أنّ جمع هذه المسائل المختلفهٔ بهذا النّحو و جعلها علماً واحداً كما تصدّى له جمع من المحققين و قرّره الآخرون لم يكن صدفهٔ و إتفاقاً بل لم يحملهم على ذلك إلّاالربط الواقعى بينها. فإذن لايمكننا القول بخروج بعض هذه الأبحاث عن المسائل الأصلية وعدّها بحثاً القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۵ إستطرادياً كما ارتكبه كثير منهم، حتّى جعل المحقق القمى قدس سره جلّ تلك المباحث إلّا ما شذ منها خارجاً عن مسائل الأصول و داخلًا فى مبادئها، نظراً إلى أنّهـا ليست أبحاثاً عن عوارض الأدلّهٔ الأربعهٔ بل عن الأدلـهٔ بما هى أدلـهٔ. و ليت شـعرى إذا كانت عامـهٔ مباحث الألفاظ و جميع أبحاث الأدلـهٔ الإجتهاديـهٔ و كـذا الأصول العمليّهٔ خارجـهٔ عن علم الأصول فأين هذا العلم الّذى قرع الأسـماع و ملأ الكتب؟ و هل هو البحث عن أحوال تعارض الـدليلين فقط؟ و ما الداعى إلى إخراج هذه المسائل المهمّهٔ عن علم الأصول؟ و يتلوه فى الضـعف قول من يرى دخول مبـاحث الألفاظ طراً فى مبادئ هـذا العلم، مع أنّها تقرب من نصف مسائل الأصول، و لايُرى أىّ فرق بينها و بين غيرها من مسائـل الأـصول فيمـا يُرام من أهـدافه. فـالحق أنّ تصـحيح التعـاريف الّتى ذكروهـا للأـصول أهون من إرتكـاب التفكيـك بين تلك المسائل. و التّعريف الجامع بين عامـهٔ تلك المسائل و ما أشـبهها، الحاكى عن الوحدهٔ الّتى تتضـمّنها، هو أن يقال: «إنّ مسائل الأصول هى القواعـد العامهٔ الممهَّدهٔ لحاجهٔ الفقيه إليها فى تشـخيص الوظائف الكلّية للمكلّفين»، و على هذا تمتاز المسائل الأصوليّهٔ عن غيرها من المسائل الفقهيهٔ و القواعد الفقهيهٔ و سائر العلوم بأمور: أوّلها: أنّها ممهّدهٔ لحاجهٔ الفقيه إليها فى تشـخيص وظائف المكلّفين، و بهذا تمتاز عن العلوم الأدبيّهٔ و أمثالها الّتى يحتاجها الفقيه ايضاً، حيث لم تُمهَّد لذلك. و منه يُعلم أنّ أبحاث صـيغهٔ الأمر و مادته و المشـتق و أمثاله أبحاث أصوليّهٔ و إن كانت تشبه الأبحاث اللغويّهٔ و الأدبيّهٔ، لأنّها ممهَّدهٔ لحاجهٔ الفقيه إليها. ثانيها: أنّ نتائجها أحكام و وظائف كليّهٔ، فالبحث عن حجيهٔ الإستصحاب فى الشّبهات الموضوعيّهٔ و كذا أصالتى البراء و الإحتياط الجاريتان فيها و ما شاكلها ليست أبحاثاً أصوليّـهٔ، لأـنّ نتائجهـا أحكـام و وظـائف شخصـيهٔ. ثالثهـا: أنّهـا لاتختصّ بباب دون باب و بموضوع معيّن دون آخر، بل تشـمل جميع الموضوعات فى جميع أبواب الفقه، مهمّا وجد لها مصداق، فإنّ البحث عن هيئهٔ القواعد الفقهيهٔ، ج ۱، ص: ۱۶ الأمر و مادته و أبحاث العموم و الخصوص و كـذلك أبحاث الأدلّهٔ الإجتهاديّهٔ و الأصول العمليّهٔ و أحكام التعارض و غيرها لاتختصّ بموضوع دون آخر و بباب من أبواب الفقه دون باب، و بهذا تمتاز عن القواعد الفقهيّهٔ كما سيأتى شرحه إن شاء اللّه. و ممّا ذكرنا تعرف أنّه ليس من شرط المسألـهٔ الأصوليّـهٔ الوقوع فى طريق إستنباط الحكم الشـرعى، كمـا يظهر من غير واحـد من الأعلاـم، و ذلـك لأنّ البحث فى كثير من مسائله بحثٌ عن نفس الحكم الشـرعى لاعمّا يقع فى طريق اسـتنباطه، كالبحث عن البراءهٔ الشرعيهٔ فى الشبهات الحكميّهٔ المستفادهٔ من قوله عليه السلام «كل شى لك حلال» - بناءاً على شموله للشّبهات الحكميهٔ - فإنّه بحث عن حكم شرعى عام، و هو الإباحهٔ، غايهٔ الأمر أنّه لايختصّ بباب دون باب و بموضوع دون آخر، بخلاف الأحكام المبحوث عنها فى الفقه. و كـذا الكلام فى غير البراءهٔ من الأصول العمليّهٔ عقليهٔ كانت أو شـرعيّهٔ، فإن ما اشـتمل منها على حكم ظاهرى شـرعى كان البحث عنه بحثاً عن نفس الحكم الشرعى، و أمّا فى غيره فـالبحث يـدور مـدار بيان وظيفـهٔ الشاك عنـد الحيرهٔ و الشكّ على نحو كلّى عام من دون إختصاصٍ بباب دون باب و بموضوع دون آخر، كما هو شأن المسائل الفرعيّـهٔ. و أمّا المسائل الفقهيّـهٔ؛ فهى «المسائل الباحثـهٔ عن الأحكام و الوظائف العمليـهٔ الشـرعيهٔ و ما يؤول اليها و عن موضوعاتها الشـرعيهٔ». فالمسائل الباحثـهٔ عن الأحكام الخمسهٔ المشـهورهٔ، و كذا ما يبحث عن الأحكام الوضـعيّهٔ، و ما يبحث عن ماهيـهٔ العبـادات، و كـذا البحث عن مثل طهارهٔ و النّجاسـهٔ الثابتتين لموضوعات خاصّـهٔ، ممّا يؤول إلى الأحكام تكليفيـهٔ أو

وضعية تتعلّق بأفعال المكلّفين، كلّها أبحاث فقهية داخلة فيما ذكرناه. كما أنّ البحث عن عبادات الصبى و سائر الأحكام الّتى تشمله أيضاً كذلك، فموضوع المسألة الفقهيّة إذن ليس خصوص الأفعال، و لا أفعال المكلّفين، لاستلزامه القول بالإستطراد فى كثير من مسائله، كالأبحاث المتعلّقة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧ بعبادات الصبى و سائر أفعاله، و كالمسائل الباحثة عن أحكام وضعية متعلّقة بأعيان خارجية كأحكام المياه و المطهّرات و النّجاسات، و لا داعى الى إخراجها من الفقه مع كثرتها، كما أنّه لا وجه لصرفها عن ظاهرها و إرجاعها إلى البحث عن أفعال المكلّفين بالتعسّف و التكلّف. و من هنا تعرف أنّ القواعد الفقهيّة «هى أحكام عامّة فقهية تجرى فى أبواب مختلفة»، و موضوعاتها و إن كانت أخصّ من المسائل الأصوليّة إلّاأنّها أعمّ من المسائل الفقهيّة. فهى كالبرزخ بين الأصول و الفقه، حيث إنّها إمّا تختص بعدّة من أبواب الفقه لا جميعها، كقاعدة الطهارة الجارية فى أبواب الطهارة و النّجاسة فقط، و قاعدة لاتعاد الجارية فى أبواب الصلاة فحسب، و قاعدة ما يضمن و ما لايضمن الجارية فى أبواب المعاملات بالمعنى الأخصّ دون غيرها؛ و إمّا مختصة بموضوعات معيّنة خارجية و إن عمّت أبواب الفقه كلّها، كقاعدتى لاضرر و لا حرج؛ فإنّهما و إن كانتا تجريان فى جلّ أبواب الفقه أو كلّها، إلّاأنّهما تدوران حول موضوعات خاصة، و هى الموضوعات الضرريّة و الحرجية. و هذا بخلاف المسائل الأصوليّة، فإنّها إمّا لاتشتمل على حكم شرعى أصلًا بل تكون واقعةً فى طريق إستنباطه، ككثير من مسائله؛ و إمّا تتضمّن حكماً عاماً كالبراءة الشرعيّة الجارية فيما لانصّ فيه- على ما عرفت- من غير إختصاصٍ بموضوع دون آخر، بل تجرى فى جميع الموضوعات إذا فقد فيها النصّ. لايقال: إنّها تختص أيضاً بموضوع خاصّ و هو ما لانصّ فيه. فإنّا نقول: إنّ هذه الخصوصيّة ليست خصوصيّة خارجيّة من قِبل ذات الموضوع، و إنّما هى خصوصيّة ناشئة من ملاحظة حكم الشرع كما لايخفى على الخبير. و الغرض من جميع ما ذكرنا فى تعريف المسألة الأصوليّة و الفقهيّة و القاعدة الفقهيّة تشخيص حال بعض المسائل المتشابهة الّتى قد يقع البحث عنها، و أنّها من الأصول أو من القواعد الفقهية أو من الفقه نفسه. و من المعلوم أنَّ تمعيص حال القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨ المسألة و إندراجها فى أى واحد من العلوم له دخلٌ تامّ فى طور البحث عنها و كيفيّة استفادتها عن مبادئها الخاصة؛ فإنّ كلّ واحدٍ من هذه العلوم يمتاز بنوع من البحث لايجرى فى غيره، كما أشرنا إليه فى المقدّمة فكن على بصيرة منها. فائدة: إشتهر فى ألسنة جماعة من الأصوليّين أنَّ المسائل الأصوليّة تنفع المجتهد دون المقلِّد، بخلاف المسائل الفقهيّة فإنّها تنفع المجتهد و المقلِّد كليهما، و قد يُجعل هذا طريقاً لتميز المسألة الأصوليّة عن الفقهية. و من نتائج هذا البحث- كما صرّحوا به- هو أنَّ تطبيق كبريات المسائل الفقهية على مصاديقها الجزئية ليس من شأن الفقيه، بل عليه بيان الأحكام الفرعيّة الكليّة الدائرة على موضوعاتها العامّة، و أمّا تشخيص مصاديقها و تطبيقها عليها عند الحاجة إليها فهو موكول إلى المقلِّد، وليس للفقيه فيه نصيب أصلًا- اللّهم إلّافى عمل نفسه-؛ و على هذا لو كان تشخيص المقلِّد فى بعض الموضوعات مخالفاً لمجتهده فليس قوله حجة فى حقّه، بل كلٌّ يعمل على شاكلته. و فيه إشكال واضح، فإنّه مخالف لما استقرّ عليه ديدنهم فى طيات كتب الفقه، حيث نراهم يكثرون البحث عن تشخيص المصاديق الخارجية و صدق العناوين العرفية الواردة فى أدلّة الأحكام الشرعيّة على مصاديق مشكوكة و عدم صدقها ثم الإفتاء بما تستقرّ عليه أنظارهم. فنراهم مثلًا يبحثون عن «التّغيير» الموجب لنجاسة الماء و أنّه صادق على التقديرى حتّى يحكم بنجاسته إذا تغيّر تقديراً أم لا؟ و عن الماء الّذى نقص عن الكرّ بمقدارٍ يسير أنَّ إطلاق «الكرّ» عليه هل هو من باب المجاز و المسامحة أم أنّه حقيقة بنظر العرف حتّى يجرى عليه أحكام الكر؟ و كذا ما أشبهه من التحديدات الواردة فى الشريعة؛ و عن الأحجار المأخوذة من المعادن، و أنّه هل يصدق عليها عنوان «الأرض» الوارد فى أبواب ما يصحّ السجود عليه حتّى يصحّ السجود عليها أم لا؟ و أنّه هل يجوز السّجود على قشور الفواكه مطلقاً أو بعد انفصالها، نظراً إلى صدق القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩ عنوان «ما أُكل» الوارد فى أخبار الباب عليها أم لا؟ ... إلى غير ذلك ممّا لايُحصى كثرة، فإنّ جميع ذلك فى الحقيقة راجع إلى تشخيص الموضوعات العرفيّة الخارجيّة. فلولا أنَّ هذه التطبيقات موكولة إلى نظر الفقيه لكان من الواجب الإفتاء بالكليّات فقط، بأنّ يقال: الماء إذا تغيّر بالنّجاسة نجس، و: الكر طاهر مطهِّر، و: يجب السّجود على الأرض و ما خرج منها إلّاما أُكل و لُبس؛ و يخلّى بين المقلّدين و بين مصاديق هذه الكبريات الكلّية. و السرّ فى جريان سيرتهم فى الفقه على ذلك أنَّ

ملاک التقلید- و هو لزوم رجوع الجاهل إلی العالم- لایختصّ بالأحکام الکلیّة، بل قد یحتاج تطبیق کثیر من الموضوعات العرفیّة علی مصادیقها إلی دقّة فی النّظر و تعمّق فی الفکر کالأمثلة المذکورة، و ذلک خارج عن قدرة العوام فعلیهم الرّجوع فیها إلی نظر المجتهد و رأیه؛ و المجتهد یرجع فی تشخیصها إلی ارتکازاتهم المغفولة الموجودة فی أعماق أذهانهم و أذهان جمیع أهل العرف- و منهم مقلِّدیه- فیستخرجها و یکشف بها صدق هذه العناوین علی المصادیق المشکوکة و عدمه، و یفتی بمقتضاه. نعم، فی المفاهیم الواضحة الّتی لافرق فیها بین المجتهد و العامی- کمفهوم الماء و الدّم و أمثالهما- کلٌّ یرجع إلی تشخیصه و لیس تشخیص واحد منهما حجة فی حق غیره. و منه یظهر وجه عدم جواز تفویض أمر الاستصحاب و غیره من الأصول العملیّة فی الشّبهات الموضوعیّة إلی المقلّدین، مع أنّها لیست من المسائل الأصولیّة قطعاً، و الوجه فیه أنّ تشخیص مجاریها و معارضاتها و الحاکم و المحکوم منها ممّا لایقدر علیه العامی، فهو جاهل بها و یجب علیه الرّجوع إلی العالم بها؛ و قد عرفت أنّ رجوع الجاهل إلی العالم لایختصّ بالأحکام الکلیّة، بل یعمّها و الموضوعات المشکلة و ما شاکلها لإتّحاد ملاک الرّجوع فی الجمیع.

أقسام القواعد الفقهیة

تنقسم القواعد الفقهیّة إلی أقسام: الأوّل: ما لایختصّ بباب من الفقه دون باب بل یجری بحسب مدلوله فی جلّ الأبواب أو کلّها إلّاأن یمنع منه مانع، مثل قاعدة لاضرر و قاعدة لاحرج و قاعدتی القرعة و الصحّة علی قولٍ، و لنسمّها: «القواعد العامة». الثانی: ما یختصّ بأبواب المعاملات بالمعنی الأخصّ و لایجری فی غیرها، کقاعدة التلف فی زمن الخیار، و قاعدة ما یضمن و ما لا یضمن، و قاعدة عدم ضمان الأمین، و ما شابهها. الثالث: ما یختصّ بأبواب العبادات، کقاعدة لاتعاد، و قاعدة التّجاوز و الفراغ علی المعروف، و ما یضاهیهما. الرابع: ما یجری فی أبواب المعاملات بالمعنی الأعمّ کقاعدة الطهارة و غیرها. الخامس: ما یُعمل لکشف الموضوعات الخارجیة الواقعة تحت أدلّة الأحکام، مثل حجّیة البیّنة و حجّیة قول ذی الید، و کفایة العدل الواحد فی الموضوعات و عدمها؛ فهی کالأمارات الّتی یستند إلیها فی باب الأحکام. و الفرق بینها- أی الأمارات- و بین هذا القسم من القواعد الفقهیة أنّها تُعمل لکشف الأحکام الکلّیة و هذه تعمل لکشف الموضوعات، إلی غیر ذلک من الأقسام. و الأولی أن نخصّ کلّ قسم من هذه الأقسام ببحث مستقلّ، لما بین القواعد المندرجة تحت کل قسم من القرابة و المشاکلة الموجبة لتسهیل الأمر فی إثباتها ودرک حقائقها و حلّ مشکلاتها. «والحمد للّه أوّلًا و آخراً» القواعد الفقهیة، ج ١، ص: ٢١

قاعدة لاضرر

اشارة

هذه القاعدة من أشهر القواعد الفقهیة، و یستدلّ بها فی جلّ أبواب الفقه من العبادات و المعاملات، بل هی المدرک الوحید لکثیر من المسائل؛ و لهذا أفردوها بالبحث و صنف فیها غیر واحد من أعاظم المتأخرین رسالات مستقلّة بیّنوا فیها حال القاعدة من حیث مدرکها و معناها، و فروعها و نتائجها. منهم العلّامة الأکبر شیخنا الأعظم الشیخ مرتضی الأنصاری قدس سره حیث ضفّ فیها رسالة طبعت فی ملحقات مکاسبه بعد أن تعرّض لها استطراداً فی فی فرائده ذیل قاعدة الاشتغال، و العلّامة المحقق شیخ الشریعة الاصفهانی قدس سره، و العلّامة النحریر النائینی قدس سره، و العلّامة النراقی قدس سره، و قد جعلها العائدة الرابعة من عوائده. فبعضهم تقبلها بقبول حسن و جعلها مدرکاً لکثیر من الفروع الفقهیة، و بعضهم خرّب بنیانها من القواعد، و اعتقد بعدم إمکان الاعتماد علیها لاثبات شی من الفروع الّتی لایوجد لها مدرک سواها، و بعضهم رآها حکماً قضائیاً یعتمد علیه فی أبواب القضاء لاغیر؛ بما سنتلو علیک منها ذکراً. فهذه القاعدة تلیق بالبحث و التنقیح التام لکی یتضح حال تلک الفروع الکثیرة المتفرّعة علیها فی الأبواب المختلفة من الفقه.

فنقول- و من اللّه جل ثناؤه التوفيق و الهداية-: إنَّ الكلام فيها يقع فى مقامات:

المقام الأوّل: فى مدركها

اشارة

لاريب فى أن نفى الضرر و الضرار فى الجملة من الأمور الّتى يستقلّ بها العقل، و يشهد له فى مقامات خاصة آيات من الكتاب العزيز: قال اللّه تعالى: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ». «۱» والمعنى أنّه قد نهى سبحانه عن إضرار الأمّ بولدها بترك إرضاعه غيظاً على ابيه لبعض الجهات، كما أنّه نهى سبحانه عن إضرار الاب بولده بمنع رزقِهنَّ و كسوتِهنَّ بالمعروف مدة الرضاع، فيمتنعن عن إرضاع الولد، فيتضرر منه الولد. و هذا أظهر الاحتمالات فى معنى الآية الشريفة، و يشهد له صدرها ايضاً حيث قال سبحانه: «وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» «۲» فإنّه يشتمل على حكمين: حكم إرضاع الأم حولين كاملين، و حكم الإنفاق عليهنّ مدة الرضاع، و ذيل الآية متمم لهذين الحكمين؛ فكأنّه سبحانه قال: فإنّ أبى أحدهما عن القيام بما هو وظيفة له- الأب من الإنفاق و الأم من الإرضاع- فعلى الآخر أن لايعامله بترك وظيفته فيضرّ بالولد من هذه الناحية، و يؤيّده ايضاً قوله تعالى فى نفس الآية: «وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» كما لايخفى؛ و على هذا يكون قوله «لاتُضَارَّ» مبنياً للفاعل و الباء زائدة، فإنّ المضارّة تتعدّى بنفسها. و قد يُذكر فى معنى الآية إحتمالات آخر مبتنية على كون «لاتُضَارَّ» مبنياً للمفعول و الباء للسببيّة، مثل ما ذكره الفاضل المقداد فى (كنز العرفان فى فقه القرآن) حيث قال: «قيل إنّ المراد أنْ لايُضارَّ بالوالدة بأنْ يترك جماعها خوفاً من الحمل و لاهى تمتنع من الجماع خوفاً من الحمل فتضرّ بالأب؛ روى عن الباقر و الصادق عليهما السلام». و الآية على هذا المعنى، تدلّ على نهى الأب عن الإضرار بالأم و بالعكس، بسبب خوف الولد، و على الأوّل تدلّ على نهيهما عن الإضرار بالولد؛ فهى القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۵ على كلّ حال دالة على نفى الضرر و النهى عن الإضرار فى الجملة، و هو المطلوب. و أمّا تمام الكلام فى فقه الآية فهو فى محلّه. و قال سبحانه، أيضاً فى حق النّساء المطلّقات: «وَ لَاتُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ». «۱» فنهى سبحانه عن الإضرار و التضييق على المطلّقات فى السكنى و النفقة فى أيّام عدتّهن، كما أوصى سبحانه بهنّ فى موضع آخر بقوله: «وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراًلِّتَعْتَدُوا» «۲» حيث نهى عن الرجوع إلى المطلّقات رجعياً لا لرغبة فيهنّ بل لطلب الإضرار بهنّ كالتقصير فى النفقة أو لتطويل المدة حتّى تلجأ إلى بذل مهرها؛ كما أشار إليه فى كنز العرفان. و قال سبحانه، ناهياً عن الإضرار بالورّاث و تضييع حقوقهم: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ» «۳» فنهى سبحانه عن الإضرار بالورّاث فى الوصية بأنّ يوصى ببعض الوصايا اجحافاً عليهم و دفعاً لهم عن حقّهم؛ أو يقرّ بدين ليس عليه دفعاً للميراث عنهم. و يشير إليه أيضاً قوله تعالى: «فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْفَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ» «۴» و الجنف هو الميل إلى أفراط أو تفريط و الإضرار بالورثة. و قال سبحانه، أيضاً «وَ لَايُضَآرَّ كَاتِبٌ وَ لَا شَهِيدٌ» «۵» فنهى عن إضرار كاتب الدّين و الشاهد عليه أو على البيع، بأن يكتب ما لم يمل أو يشهد بما لم يستشهد عليه؛ هذا اذا قُدِّر الفعل أعنى: «لايضار» مبنياً للفاعل، و أمّا إذا قُدِّر مبنيّاً للمفعول فالنهى إنّما هو عن الإضرار بالكتّاب و الشهداء إذا أدّوا حق الكتابة و الشهادة؛ على إختلاف الأقوال فى تفسير الآية الشريفة. هذا ولكنّ العمدة، فى إثبات هذه القاعدة على وجه عام هى الروايات الكثيرة القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۶ المدّعى تواترها، المرويّة من طرق الفريقين، و إن اختلفت من حيث العبارة بل المضمون؛ حيث إن بعضها عام و بعضها خاص، إلّاأن مجموعها كافٍ فى إثبات هذه الكلّية. و بما أنَّ فى استقصاء هذه الروايات فوائد جمة لاتُنال إلّابه فاللازم ذكر ما وقفنا عليه فى كتب أعلام الفريقين ممّا ذكره المحقّقون فى رسالاتهم المعمولة فى المسألة و ما لم يذكروه لتتمّ الفائدة بذلك إن شاءاللّه. و إنّى و إن بذلت جهدى فى جمعها و إستقصائها و أوردت ما أورده الأصحاب فى هذا الباب و أضفت عليه ما ظفرت به ممّا لم يشيروا إليه، لكن لعلّ باحثاً يقف على ما لم أقِفْ عليه فإنّ العلم غير محصور على قومٍ، و كم ترك

الأوّل للآخر. و كيف كان، نبدأ بذكر أخبار أصحابنا الأعلام، ثمّ نتبعها بذكر ما أورده الجمهور فى أصولهم. و أخبار اصحابنا على نحوين، فبعضها يدل على هذه القاعدة بعمومها، و بعضها واردٌ فى موارد خاصة؛ و سوف نذكرها تباعاً إن شاء اللّه.

الأخبار الدالة على القاعدة بعمومها:

١- ما رواه الكلينى (رضوان اللّه تعالى عليه) فى (الكافى) عن ابن مسكان عن زرارة عن أبى جعفر الباقر عليه السلام، قال: إنَّ سمرة بن جندب «١» كان له عذق، و كان طريقه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٧ إليه فى جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء و يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصارى فقال الأنصارى: يا سمرة؛ لاتزال تفجأنا على حال لا نحبّ أن تفجأنا عليه، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن فى طريق، و هو طريقى إلى عذقى، قال: فشكاه الأنصارى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فأتاه فقال: إنّ فلاناً قد شكاك و زعم أنّك تمرّ عليه و على أهله بغير إذنه، فاستأذِن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال يا رسول اللّه صلى الله عليه و آله: أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله: خلِّ عنه و لك مكانه عذق فى مكان كذا و كذا، فقال: لا، قال: فلك إثنان، قال: لا اريد، فلم يزل يزيده حتّى بلغ عشرة أعذاق فقال: لا، قال فلك عشرة فى مكان كذا و كذا، فأبى، فقال: خلِّ عنه و لك مكانه عذق فى الجنة قال: لا أريد، فقال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله: إنّك رجلٌ مضارٌّ و لاضرر و لاضرار على مؤمن، قال: ثمّ أمر بها رسول اللّه صلى الله عليه و آله فقلعت ثم رمى بها إليه و قال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله: إنطلق فاغرسها حيث شئت. «١» ٢- ما رواه فى (الكافى) ايضاً عن عبداللّه بن بكير عن زرارة عن أبى‌جعفر عليه السلام قال: إنّ سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته و لايستأذن، فكلّمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبّى جاء الانصارى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فشكا إليه و خبّره القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٨ الخبر، فأرسل إليه رسول اللّه صلى الله عليه و آله، و خبّره بقول الأنصارى و ما شكا، و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلمّا أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن ما شاء اللّه فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك فى الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنّه لاضرر و لاضرار. «١» رواه فى الوسائل فى الباب ١٢ من كتاب إحياء الموت ثمّ قال: و رواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه، و رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد مثله. ولايخفى أنّ هذه الرواية و ما قبلها رواية واحدة تحكى عن قضية واحدة نقلها زرارة عن أبى جعفر الباقر عليه السلام؛ و عمدة الفرق بين الطريقين هو ذكر قيد «على مؤمن» فى قوله «لاضرر و لاضرار على مؤمن» فى الأولى منهما دون الأخيرة، و سيأتى أنّ له دخلًا فى فهم مغزى الحديث. ٣- ما رواه الصدوق فى (من لايحضره الفقيه) بإسناده عن الحسن الصيقل عن ابى عبيدة الحذاء، قال: قال أبوجعفر عليه السلام: كان لسمرة بن جندب نخلة فى حائط بنى فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شى من أهل الرّجل فكرهه الرّجل، قال: فذهب الرّجل إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله فشكاه فقال: يا رسول اللّه صلى الله عليه و آله إنَّ سمرة يدخل علىّ بغير أذنى فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلى حذرها منه، فأرسل إليه رسول اللّه صلى الله عليه و آله فدعاه فقال: يا سمرة! ما شأن فلان يشكوك و يقول: يدخل بغير إذنى، فترى من أهله ما يكره ذلك يا سمرة! إستأذن إذا أنت دخلت، ثمّ قال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله: يسرُّك أن يكون لك عذق فى الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة قال: لا؛ قال: ما أراك يا سمرة إلّامضارّاً، إذهب يا فلان فاقلعها و اضرب بها وجهه. «٢» و هذه الرواية كماترى خالية عن ذكر فقرة (لاضرر و لاضرار)، و لكنّها مشتملة على صغراها و هى قوله: «ما أراك يا سمرة إلّامضاراً». و كيف كان، فلا ريب فى أنّ هذه الروايات الثلاث تحكى عن قضية واحدة و إن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٩ اختلفت عباراتها و بعض خصوصياتها، نقلها «زرارة» تارة و «أبوعبيّدة الحذّاء» أخرى. و يظهر منها أنّه كان لسمرة بن جندب حق العبور إلى نخلته من باب البستان الّذى كان دار الانصارى فيه؛ ولكن أراد استيفاء حقّه مع الاضرار بالأنصارى، و لم يرضَ بالجمع بين حقّه و حقّ الأنصارى بأنْ يكون دخوله مع استيذان منه، بل و لم يرض بالاستبدال عنها، فدفع عنه

رسول اللّه صلى الله عليه و آله شرّه، و أمر بقلع نخلته، لانحصار طريق خلاص الأنصارى مِنَ الظالم المجحف فيه. و فى فقه الرواية أبحاث تأتى فى محلّه عن قريب إن شاء اللَّه. ۴- ما رواه فى (الكافى) عن عقبة بن خالد عن أبى عبداللّه عليه السلام: قضى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين و المساكن و قال: لاضرر و لاضرار، و قال: إذا أُرِّفت الأُرَف و حُدّت الحدود فلا شفعة. «۱» رواه فى الوسائل عن الكافى فى الباب من أبواب الشفعة، ثمّ أشار إلى رواية الشيخ و الصدوق له بطرقهما؛ إلّاأنّ فى رواية الصدوق زيادة و هى: «و لاشفعة إلّالشريك غير مقاسم». «۲» و يظهر من هذا الحديث أنّ العلّة أو الحكمة فى جعل «حق الشفعة» للشريك هى لزوم الضرر و الإضرار عند فقده، فإنّ الإنسان لايرضى بأىّ شريك؛ و يدلّ أيضاً على أنّ هذا الحقّ ثابت فى المشاع و قبل القسمة، و أمّا بعدها فلاشفعة، و هو المراد من قوله: إذا أُرِّفت الأُرَف (أى أعلمت علامات القسمة) وحدّت الحدود فلاشفعة؛ و يدلّ عليه أيضاً الزيادة الواردة فى طريق الصدوق و هو قوله عليه السلام و لاشفعة إلّالشريك غير مقاسم «۳». و فى هذا الحديث ايضاً أبحاث تدور حول قوله عليه السلام (لاضرر و لاضرار) و أنّها رواية مستقلّة ذكرها الراوى مع حكم الشفعة من باب الجمع فى الرواية و النقل، أو أنّها من تتمة رواية الشفعة، و الكلام فيها يأتى عن قريب ان شاءاللّه. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۰ و رواها فى (مجمع البحرين) فى مادة «ضرر» إلى قوله: لاضرر و لاضرار، إلّاأن فيه التقييد بقوله «فى الإسلام» بعد قوله: و لاضرار. وليكن هذا على ذكر منك. ۵- ما رواه فى (الكافى) عن عقبة بن خالد عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: قضى رسول اللّه صلى الله عليه و آله بين أهل المدينة فى مشارب النخل أنّه لايمنع نفع الشى، «۱» و قضى بين أهل البادية أنّه لايمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، فقال: لاضرر و لاضرار.» قال العلّامة المدقق شيخ الشريعة الاصفهانى قدس سره: إنّ فى النسخة المصححة من الكافى عنده: «و قال: لاضرر و لاضرار»، لا فقال:. الخ، فتكون هذه الفقرة معطوفة على ما قبلها بالواو لا بالفاء، فليكن هذا أيضاً على ذكر منك. أقول: و هنا شىء يجب التنبيه عليه، و هو أنّه قد وقع الخلاف بينهم فى أنّ مالك البئر إذا قضى حاجته و حاجة مواشيه وزرعه من مائها و فضل بعد ذلك شى، فهل يجب عليه بذله بلاعوض لمن احتاج إليه لشربه أو شرب ماشيته أو سقى زرعه، أو مع العوض، أم لا؟ و المعروف بينهم أنّه لايجب، ولكن المحكى عن شيخ الطائفة فى المبسوط و فى الخلاف و عن ابن الجنيد و السيد أبى المكارم بن زهرة أنّه يجب بذله لمن احتاج إليه لشربه و شرب ماشيته خاصة، و المسألة معنونة فى كتاب «احياء الموات»، و لنا فى تأييد مختار الشيخ قدس سره و تضعيف ما ذهب إليه المشهور كلام يأتى. و فى معنى قوله: «لايمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء» احتمالات: احدها: أنَّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها عن أهل البادية، حتّى منعوا عن سقى مواشيهم عند العطش الحاصل عادة بعد الرّعى، لم يقدروا على رعى مواشيهم حول الآبار و منعوا من الاستفادة عن كلائها، فمنع فضل الماء يمنع عن فضل الكلاء. ثانيها: أنّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها عن أهل البادية قابله صاحب الكلاء القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۱ بمنع فضل كلائه منه. ثالثها: أنّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها فلعل أهل البادية يحتاجون إليه لزرعهم و كلائهم و ذلك يُضِرّ بهم و يمنعهم عن الزرع و الكلاء، فلهذا أُمِرَ صاحب البئر بأن لايمنع فضل مائها حتّى لايمنع فضل الكلاء. و لعلّ أوجه الاحتمالات هو الأوّل، فتدبّر. ۶- ما أرسله الصدوق قدس سره: قال النّبى صلى الله عليه و آله: الإسلام يزيد و لاينقص. قال و قال: لاضرر و لاضرار فى الإسلام، فالإسلام يزيد المسلّم خيراً و لايزيده شراً. قال: و قال: الإسلام يعلو و لايُعلى عليه. «۱» و الظاهر أن الصدوق قدس سره جمع هنا بين روايات ثلاث واردة بطرق مختلفة ليستدلّ بها على أنّ المسلم يرث من غير المسلم، أحدها- قوله: الإسلام يزيد و لاينقص. ثانيها- لاضرر و لاضرار فى الإسلام. ثالثها- الإسلام يعلو و لايعلى عليه. و أمّا قوله: «فالإسلام يزيد المسلم خيراً و لايزيده شراً» فالظاهر أنّه تفريع على الرواية الاولى؛ و الّذى يؤيّد ذلك ما رواه فى الوسائل فى هذا الباب بعينه عن «معاذ» أنّه ورّث المسلم من أخيه اليهودى- وكان عندئذ باليمن- و قال: سمعت رسول اللّه صلى الله عليه و آله يقول: الإسلام يزيد و لاينقص. فاستدلّ معاذ بهذه الرواية على أنّ المسلم يرث من أخيه اليهودى، فعلى هذا ليس مجموعها رواية واحدة واردة فى باب الإرث مشتملة على نفى الضرر و الضرار كى تعد رواية مغايرة لغيرها من الرّوايات. و يؤيّده أيضاً مارواه «الحاكم» فى المستدرك «۲» عن النّبى صلى الله عليه و آله: الإسلام يزيد و لاينقص، مجرداً عن هذا الذيل، أعنى قوله: لاضرر و لاضرار. ۷- ماروا‌ه

المحدث النورى فى (المستدرک) «۳» عن (دعائم الإسلام) عن أبى القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۲ عبداللّه عليه السلام أنّه سئل عن جدار الرّجل و هو سترة فيما بينه و بين جاره، سقط فامتنع من بنيانه قال: ليس يجبر على ذلک، إلّاأن يكون وجب ذلک لصاحب الدار الأخرى بحقّ أو شرط فى أصل الملک، ولكن يقال لصاحب المنزل: أستر على نفسک فى حقّک إن شئت، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط ولكنّه هدمه اضراراً بجاره، لغير حاجة منه إلى هدمه، قال لايترک، «۱» و ذلک أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: لاضرر و لاإضرار، و إن هدمه كلف أن يبنيه. ولكن لايظهر من هذه الرواية أنَّ هذه الفقرة كانت مذكورة فى كلام النّبى صلى الله عليه و آله مجردة عن غيرها، فلعلّه عليه السلام اخذها من قول النّبى صلى الله عليه و آله الوارد فى قضية سمرة بن جندب بعنوان كبرى كليّة يستدلّ بها على مورد السؤال؛ و هذا أمر جائز للإمام عليه السلام كما يجوز لغيره؛ فلايجوز الاستشهاد بهذه الرواية على كون هذه الفقرة قضية مستقلّة من قضايا النّبى صلى الله عليه و آله كما قديتوهّم. فكن على بصيرة منه، حتّى أحدث لک منه ذكراً. ۸- ما رواه فى (المستدرک) أيضاً عن (دعائم الإسلام) عن أبى عبد اللّه عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: لاضرر و لاضرار. «۲» و هذه أيضاً- كالّتى قبلها- لاتدل على كون الفقرة المذكورة كلاماً مستقلًا من كلمات النّبى صلى الله عليه و آله و قضاءاً غير ما ورد فى ذيل رواية سمرة. ۹- ما رواه الشيخ فى (التهذيب) بإسناده عن هارون بن حمزة الغنوى عن أبى عبداللّه عليه السلام: فى رجل شهد بعيراً مريضاً و هو يباع، فاشتراه رجل بعشرة دراهم و أشرک فيه رجلًا بدرهمين بالرأس و الجلد، فقضى أنَّ البعير برىء فبلغ ثمنه ثمانية دنانير، قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أريد الرّأس و الجلد فليس له ذلک، هذا الضرار و قد أُعطى حقّه إذا أُعطى الخمس. «۳» القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۳ و يمكن عدّ هذه الرواية من الروايات العامة نظراً إلى ظهور قوله «هذا الضرار» فى كونه صغرى لكبرى كلية مفهومة من العبارة، كما هو المعمول فى حذف الكبريات فى مقام التعليل و الاكتفاء بذكر صغراها، فكأنّه قيل: هذا الضرار و لاضرار، أو لا يجوز الضرار. و إحتمال كون الكبرى المحذوفة مقيّدة بقيود لم يكن المقام مقام ذكرها، لكونه من مصاديقها على كل حال، بعيد عن ظاهر العبارة كما لايخفى على من لاحظ نظائرها، مضافاً إلى أنّ ظاهرها كون التعليل بأمر ارتكازى عقلى، ولاقيد فى هذا الحكم بنظر العقل فتدبّر. و كيف كان، فهى دالة على نفى الضرار فقط، فلو قلنا بالفرق بينه و بين عنوان الضرر- كما هو الأقوى- فلا تكون دالة على نفى الضرر.

الأخبار الدالة على القاعدة الواردة فى الموارد الخاصة

مامرّ كان هى الروايات الدالة على هذا الحكم عموماً، و إليک بعض ما ورد فى الموارد الخاصة المؤيّدة لما سبق من العمومات: ۱۰- ما رواه فى (الكافى)، عن محمد بن حفص عن رجل عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سألته عن قوم كانت لهم عيون فى أرض قريبة بعضها من بعض، فأراد رجل أن يجعل عينه أسفل من موضعها الّذى كانت عليه، و بعض العيون إذا فعل بها ذلک أضرَّ بالبقية من العيون، و بعضها لايضرّ من شدّة الأرض، قال: فقال: ما كان فى مكان شديد فلايضرّ، و ما كان فى أرض رخوة بطحاء فإنّه يضرّ، و إن عرض رجل على جاره أن يضع عينه كما وضعها و هو على مقدار واحد قال: إن تراضيا فلايضرّ، و قال: يكون بين العينين ألف ذراع. «۱» و يظهر من هذه الرواية أنّ الإضرار بالغير غير جائز، حتّى إذا كان منشأه التصرّف فى أمواله الّتى يتسلّط على التصرّف فيها كيف يشاء بمقتضى قاعدة تسلّط النّاس على أموالهم، فإنّ صاحب العين إنّما أراد التصرّف فى عينه المملوكة بأن يجعلها القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۴ أسفل ممّا كانت فمنعه الإمام عليه السلام من ذلک لما فيه من الإضرار بالعيون القريبة منها. هذا ولكن لاعموم فيها يمكن التمسک به فى غير موردها، نعم لايبعد التعدّى عنه إلى غير البئر من التصرّفات و إلى سائر الجيران و الأملاک المتقاربة. و قد عنون الفقهاء هذه المسألة فى باب «حريم العين» من كتاب إحياء الموات، و المشهور بينهم أنَّ حريم العين و القناة ألف ذراع فى الارض الرخوة و خمسمائة ذراع فى الأرض الصلبة؛ ولكن المحكى عن الأسكافى و المختلف و المسالک أنّ حدّه أن لايضرّ الثّانى بالأوّل. و كيف كان، هذا الخلاف لا دخل له فيما نحن بصدده فإنّه لاشکّ فى أنّ الحكمة أو العلّة فى التحديد بالألف و خمسمائة

على القول به هو رفع الإضـرار، و لايبعـد القول بكفايهٔ أحد الأمرين، أعنى: البعد بالمقدار المذكور و العلم بعدم تضـرّر الجار، و تمام الكلام فى محلّه. ثمّ لا يخفى أنّ منصـرف الروايـهٔ هو مـا إذا كـان ترك ذاك التصـرف موجبـاً لفوات بعض المنـافع الزائـدهٔ المترقبهٔ لمالك العين لا ما إذا كان يتضرّر بتركه حتّى يؤول الأمر إلى تعارض الضررين؛ وليكن هذا على ذكر منك حتّى نبحث عنه فى بحث تعـارض الضـررين من التنبيهات الاتيـهٔ إن شاء اللّه تعالى. ۱۱- مـا رواه الكلينى، بإسـناده عن محمـد بن الحسـين قـال: كتبت إلى أبى محمـد عليه السـلام: رجل كانت له قناهٔ فى قريـهٔ فأراد رجل أن يحفر قناهٔ أخرى إلى قريـهٔ له، كم يكون بينهما فى البعـد حتّى لاتضـر إحداهما بالأخرى فى الأرض إذا كانت صـلبهٔ أو رخوهٔ؟ فوقّع عليه السلام: على حسب أن لاتضرّ إحداهما بالأخرى إن شاء اللّه. «۱» و هـذه الروايـهٔ دالـهٔ على أنّ هـذا الحكم، أعنى: عدم جواز الإضـرار بالغير- حتى بأنّ يتصـرف الإنسان فى ملكه أو ملك مباح فيلزم منه ضرر على غيره- كان مرتكزاً فى ذهن الراوى فلـذا لم يسأل عن أصل الحكم و إنّما سأل عن صـغراه بقوله: كم يكون القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۵ بينهما فى البعد حتّى لاتضـرّ إحداهما بالأخرى؟ و منشأ هذا الإرتكاز امّا التعارف الخارجى و ما هو الدائر بين العقلاء فى أمثـال هـذه الموارد، و إمّـا عمومـات لاضـرر، و إمّـا مـا رُوى عن الأئمّـهٔ السّـابقين عليهم السـلام من لزوم التباعـد بين العينين بألف أو خمسـمائهٔ ذراع على اختلاف الأراضـى، مثل ما روى عن الصّادق عليه السلام فى الروايهٔ السابقهٔ. و كيف كان، فطريق الإستدلال بهذه الروايهٔ هو عين ما مربّيانه فى الروايهٔ السابقهٔ؛ إلّاأنّ مورد السؤال هناك هو خصوص التصـرّف فى العيون المستحدثّهٔ من قبل، و السؤال هنا عن احداث عين جديدهٔ فى أرض قريبهٔ من عين أخرى. ۱۲- ما رواه بذلك الإسناد، قال: كتبت إلى أبى محمّد عليه السلام: رجل كانت له رحى على نهر قريهٔ، و القريهٔ لرجل، فأراد صاحب القريهٔ أن يسوق إلى قريته الماء فى غير هذا النّهر، و يعطّل هذه الرحى، أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السـلام: يتّقى اللّه، و يعمل فى ذلك بالمعروف، و لايضرّ أخاه المؤمن. «۱» و الظاهر أن صاحب الرحى كان له حقّ الانتفاع من ذاك النّهر من قبل، و إلّاكان تصـرفه فيه عـدوانياً و جاز لصاحب القريهٔ نهيه عن التصـرف فيه بمثل هذا و تعطيل رحاه حتى إذا لم يرد سوق الماء فى غير ذلك النّهر، فإنّ النّاس مسلّطون على أموالهم؛ و على هذا سوق الماء فى غير هذا النهر مزاحم لحقه و يكون تعـدياً عليه، فالمنع منه استناداً إلى هـذه الجهـهٔ لادخل له بما نحن بصـدده. ولكن الّذى يقرّب دلالهٔ الروايهٔ على المطلوب أنّ الامام عليه السـلام لم يسـند الحكم إليه، بل أسـنده إلى عنوان آخر هو عنوان الإضرار فقال: (لايضرّ أخاه المؤمن)، و يستفاد منه حكم عام بعـدم جواز إضـرار المؤمن بأخيه فى كل الموارد؛ و هو و إن كان حكماً تكليفياً فى بادئ النظر إلّاأنّه يسـتفاد منه الحكم الوضـعى أيضاً عند التأمّل فتأمّل. ۱۳- ما رواه الكلينى (رضوان اللّه تعالى عليه)، عن عقبـهٔ بن خالـد، عن أبى عبداللّه عليه السـلام فى رجل أتى جبلًا، فشقّ فيه قناهٔ، فذهبت قناهٔ الآخر بماء قناهٔ الأوّل، القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۶ قال: فقال: يقايسان «۱» بحقائب البئر ليلهٔ ليهٔ، فينظر أيّتهما أضـرّت بصاحبتها، فإن رأيت الأخيرهٔ أضـرّت بالأولى فلتعوّر. و رواه الصدوق، بإسناده عن عقبهٔ بن خالد؛ و زاد: و قضى رسول اللّه صـلى الله عليه و آله بذلك، و قال: إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرهٔ لم يكن لصاحب الأخيرهٔ على الأوّل سبيل. «۲» وبمضمونه روايهٔ أخرى عن الشيـخ بإسـناده عن عقبهٔ بن خالد عن أبى عبداللّه عليه السـلام. و فى (مجمع البحرين) «حقائب البئر» أعجازها. «۳» و هـذه الروايـهٔ أيضاً تـدلّ على عـدم جواز الإضـرار بالغير و إن كان بالاسـتفادهٔ من أرض مباحـهٔ، حيث قـد أمر عليه السـلام بالاختبار و المقايسـهٔ و النّظر الى مـاء القناتين ليلـهٔ ليلـهٔ، فإن ثبت أنَّ القناهٔ الأخيرهٔ تضـرّ بالأولى فلتعور و إلّافلا؛ و أمّا عـدم حكمه بعور الاولى لو أضـرّت بالثانيهٔ فوجهه واضح، إذا لايصدق الإضرار عليه بعد إقدامه بنفسه على حفر قناته قرب الأولى مع كون ذلك معرضاً لقلّهٔ الماء عادهٔ. و لايخفى أنَّ المسـتفاد من هذه الروايهٔ الحكم الوضعى أيضاً ۱۴- ما رواه فى (الكافى)، عن طلحـهٔ بن زيد عن أبى عبدالله عليه السلام قال: إنّ الجار كالنّفس غير مضارّ و لا أثم. «۴» و هى تدل على عدم جواز الإضـرار بالجار بما لايضرّ الإنسان بنفسه، و قوله: (لا أثم) لعـلّ معناه أنّه لايجوز إرتكاب الإثم فى حقّ الجار و أنَّ كل إضـرار به إثم، أو أنّه كفى فى اداء حقّ المجاورهٔ أن لايضـرّ به، فإذا لم يضـرّ به فلا إثم. و رواه المحـدّث الكاشـانى قـدس سره فى (الوافى) فى بـاب «حسن المجـاورهٔ» ثمّ قال: لعل المراد بالحـديث أنَّ الرجـل كمـا لايضـار نفسه و لايوقعهـا فى الإثم أو لايعـد عليها الأمر إثماً، كـذلك ينبغى أنّ لايضار أخاه و لايوقعه فى الإثم أو لايعد

الأمر عليه إثماً، يقال: أثمه، أوقعه في الإثم، أثمه اللّه في كـذا عدّه عليه إثماً. إنتهى كلامه. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ٣٧ ١٥- ما رواه الطبرسي، في (المجمع) مرسلًا في تفسير قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ وَصِيّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيرِ مُضَآرٍ» «١» من أنّه جاء في الحديث: إنّ الضرار في الوصية من الكبائر. «٢» و الظاهر منها- بقرينة سائر الروايات الواردة في ذاك الباب- أنَّ الضِرار في الوصية هو الوصية بتمام المال أو بأكثر من الثلث، و لايخفى أنّ المستفاد منها عدم صحة هذه الوصية و عدم نفوذها، سيّما بملاحظة الآية الشريفة، فهي لاتدلّ على الحكم التكليفي فحسب بل عليه و على الحكم الوضعي. ١۶- ما رواه الصدوق في (عقاب الأعمال) بإسناده عن النّبي صلى الله عليه و آله، في حديث: و من أضرّ بامرأة حتّى تفتدي منه نفسها لم يرضَ اللّه تعالى له بعقوبة دون النّار- إلى أن قال- و من ضارَّ مسلماً فليس منّا و لسنا منه في الدّنيا و الآخرة. «٣» و غير خفي أن الفقرة الأخيرة مطلقة، تدلّ على عدم جواز الإضرار بالمسلم مطلقاً. ١٧- ما رواه الكليني، بإسناده عن الحلبي عن أبي عبداللّه عليه السلام في حديث: أنّه نهى أن يضارّ بالصبي أو تضار أمّه في رضاعه. «۴» و في ذيل هذا الباب روياة أخرى قريبة منها. ١٨- ما رواه الكليني، ايضاً بإسناده عن الحلبي عن ابي عبداللّه عليه السلام قال: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمرّ الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره فقال: كل شيء يضرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه. «۵» فحكم عليه السلام بأنَّ التّصرف في الشارع المباح بما يوجب الإضرار بالغير موجب القواعد الفقهية، ج۱، ص: ٣٨ للضمان، و أنَّ كون الطريق عامّاً لايمنع من هذه الحكم. ١٩- ما رواه الشيخ، بإسناده عن أبي الصباح الكناني عن ابي عبداللّه عليه السلام قال: كل من أضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن. «١» ٢٠- ما رواه الصدوق، بإسناده عن الحسن بن زياد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لاينبغي للرّجل أن يطلق أمرأته ثمّ يراجعها و ليس له فيها حاجة ثمّ يطلقها، فهذا الضرار الّذي نهى اللّه عزّوجلّ عنه، إلّاأن يطلق ثمّ يراجع و هو ينوي الإمساك. «٢» و قوله: فهذا الضرار الّذي نهى اللّه عزّوجلّ عنه، إشارة إلى قوله تعالى: «وَ لَاتُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا». «٣» و في ذاك الباب بعينه روايات أخر في هذا المعنى، فراجع. هذا ما وصل إلينا من طرق الاصحاب عموماً و خصوصاً، و هناك روايات آخر خاصة واردة في أبواب مختلفة يعثر عليها المتتبع قد طوينا الكشح عنها، و العمدة هي العمومات المتقدّمة.

الأخبار الدالة على القاعدة في طرف العامّة:

و أمّا ماورد من طرق العامة فهي روايات: ١- ماروی أحمد، في مسنده «۴» قال حدثنا عبداللّه، قال حدثنا ابو كامل الجحدري، قال حدثنا الفضيل بن سليمان، قال حدثنا موسى بن عقبة، عن اسحاق بن يحيى القواعد الفقهية، ج۱، ص: ٣٩ بن الوليد بن عبادة بن صامت عن عبادة قال: إنَّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله أنَّ المعدن جُبار، و البئر جُبار، و العجماء جرحها جبار، و العجماء البهيمة من الأنعام و غيرها، و الجبار هو الهدر الّذي لايُغرَّم؛ و قضى في الركاز الخمس، و قضى أنّ تمر النّخل لمن أبرّها إلّاأن يشترط المبتاع، و قضى أنّ مال المملوك لمن باعه ... إلى أن قال: و قضى للجدَّتَين من الميراث بالسدس بينهما بالسواء، و قضى أنّ من اعتق شِرْكاً في مملوك فعليه جواز عتقه إن كان له مال، و قضى أن لاضرر و لاضرار، و قضى أنّه ليس لعرق ظالم حق، و قضى بين أهل المدينة في النخل لايُمنع نفع بئر، و قضى بين أهل المدينة أنّه لايمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء. قال في المجمع: الجبار بالضم و التخفيف الهدر يعني لاعزم فيه، و العجماء البهيمة سمّيت بذلك لأنّها لاتتكلّم، و المعنى: أنَّ البهيمة العجماء تنفلت فتتلف شيئاً فذلك الشي هدر، و كذلك المعدن إذا انهار على أحد فهو هدر. «١» انتهى يعني لاغرامة في التلف في شي من هذه الموارد. أقول: لاشك في أنّ هذه الاقضية صدرت في وقائع مختلفة، ولكن «عبادة» ذكر متون الأقضية و حذف مواردها و جمعها في حديث واحد؛ و مضمونها من أقوى الشواهد على ذلك، و على هذا فمن القريب جدّاً أن يكون قوله: «لاضرر و لاضرار» غير صادر عنه صلى الله عليه و آله مستقلًا و بلا سابقة دعوى و لامنازعة، بل لعلّه كان ذلك قضاء في واقعة أو وقائع متعددة و نقله عبادة مجرّداً عنها؛ فيحتمل قريباً أن يكون بعينه ماورد في قضية سمرة مع الأنصاري، أو ما ورد فيها و في حكمي الشفعة و منع فضل الماء- بناء على القول بوروده في ذيلها أيضاً على ما سيأتي شرحه- و حينئذ لايجوز لنا الأخذ بما يظهر منه بادئ النظر من وروده مستقلّاً و الاستدلال به على أنّه كان

قضاءاً مستقلًا؛ فليكن هذا أيضاً على ذكر منك. ۲- ما أرسله إبن الأثير، فى (النهاية) أنّه صلى الله عليه و آله قال: لاضرر و لاضرار فى الإسلام. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۰ و إحتمال التقطيع فى كلام إبن الأثير عند النقل أيضاً قريب فلايصح عدّه قضاءاً مستقلًا ۳- و هناك عبارات مختلفة من محققى اصحابنا تدل على أنّ الحديث كان متّفقاً عليه بين العامة و الخاصة: منها، ما ذكره العلامة قدس سره فى (التذكرة) فى المسألة الأولى من خيار الغبن، قال: الغبن سبب الخيار للمغبون عند علمائنا و به قال مالك و أحمد لقوله صلى الله عليه و آله لاضرر و لاضرار فى الإسلام. إنتهى. و يظهر من عبارته أنّ مستند مالك و أحمد أيضاً فى هذا الحكم هو حديث نفى الضرر، ولكن يحتمل أن يكون دليلًا لمختاره و مختار الأصحاب فقط. و كيف كان، فتمسّك العلامة بهذا الحديث فى هذا المقام شاهد على كونه معتمداً عليه عند العامة و الخاصة. و منها، ما أفاده السيد ابو المكارم بن زهرة فى (الغنية) فى أواخر أبواب الخيار من كتاب البيع لإثبات حكم الأرش من قوله: و يحتج على المخالف بقوله صلى الله عليه و آله: لاضرر و ضرار. و منها، ما أفاده شيخ الطائفة فى المسألة ۶۰ من كتاب البيع من (الخلاف) فى باب حكم خيار الغبن: دليلنا ما روى عن النبى صلى الله عليه و آله أنّه قال: لاضرر و لاضرار. إنتهى. و ليعلم أنّه قدس سره لم يذكر هنا قيد «فى الإسلام» مع ذكره فى كتاب الشفعة من (الخلاف) بعينه حيث قال: فى المسألة ۱۴ منه: إنّ قول النبى صلى الله عليه و آله: لاضرر و لاضرار فى الإسلام يدلّ على ذلك؛ فإذن يشكل الإعتماد على ذكره هذا القيد هناك و الإستدلال به على وجوده فى متن الرواية. و الحاصل أنَّ أمثال هذه التعبيرات و الإستدلالات فى كتب العامة و الخاصة تدلّ على كون هذه الرواية كالمُجمع عليها بينهم، حيث أرسلوها إرسال المسلّمات. و ممّا ينبغى التنبيه عليه هنا، أنَّ صاحب الوسائل قدس سره روى هذه الفقرة أعنى قوله «لاضرر و لاضرار» مجردة عن غيرها فى أبواب مختلفة من الوسائل مثل الباب ۱۷ من أبواب الخيار، و قديوهم ذلك أنّها رواية أو روايات اخر فيستند إليها فى إثبات صدور القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۱ هذه الفقرة مستقلّة، ولكن هذه الشبهة تزول بسرعة بعد ملاحظة أسناد هذه الأخبار، فإنّ أسنادها بعينها أسناد رواية زرارة الواردة فى قضية سمرة بن جندب، و رواية عقبة الواردة فى قضاء رسول اللّه فى منع فضل الماء فراجع، و ديدن صاحب الوسائل فى تقطيع الروايات معلوم لكلّ من له أنس بكتابه. هذا، ما وقفنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة عموماً و خصوصاً فى كتب الفريقين، و قد تحصّل منه أنّ هذه الفقرة لاضرر و لاضرار نقلها زرارة و أبوعبيدة الحذّاء عن الإمام الباقر عليه السلام، و عقبة بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام، و رواها الصدوق و القاضى نعمان المصرى مرسلًا، و أرسله الشيخ و العلامة و ابن زهرة (رضوان اللّه عليهم) فى كتبهم إرسال المسلّمات، و من طرق العامة رواه أحمد مسنداً و ابن الأثير مرسلًا. و قد وردت روايات خاصة فى مواضع شتّى تؤيّد مضمونها، فإذن لو لم ندّعِ التواتر فيها- كما ادعاه فخر الدّين فى محكى (الإيضاح) من باب الرّهن- فلا أقلّ أنّها من المستفيضات الّتى لاينبغى التأمّل فى جواز الإعتماد عليها حتّى من القائلين بعدم حجّية خبر الواحد.

المقام الثانی: فی مفاد هذه القاعدة

و قبل الشروع فى بيان مفاد القاعدة و مغزاها لابدّ من تقديم أمرين لهما دخل تام فى فهم معنى هذه الرّوايات. الأمر الأوّل: قد عرفت أن قوله «لا ضرر و لاضرار» مذيّل فى غير واحد من طرق الرّواية بقوله فى الاسلام فهل هذا القيد ثابت بطرق صحيحة يُركن إليها، بحيث لو توقف استظهار بعض ما ذكر فى معناها عليه يحكم به أم لا؟ الّذى يظهر بعد التأمّل التام فى أسانيد الرّوايات و مضامينها أن تذييل الحديث بهذا الذيل غير ثابت، لِما عرفت عند بيان الاخبار من عدم وروده إلّافى مرسلة القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۲ الصدوق، «۱» و مرسلة إبن الأثير، «۲» و مرسلة الطريحى فى (مجمع البحرين) فى مادة «ضرر» ذيل حديث الشفعة «۳» لكن الظّاهر أنّه سهو من قلمه الشريف، لأنّ حديث الشفعة مذكور فى جوامع أخبارنا بدون هذا القيد، و لا شكّ أنّه أخذ الحديث منها، و فى كلام الشّيخ فى كتاب الشفعة فى المسألة الرابعة عشرة «۴» و قد عرفت أنّه نفسه نقله مجرداً عن هذا القيد فى «المسألة الستّين» من كتاب البيع، و فى كلام العلّامة فى التذكرة فى المسألة الأولى من خيار الغبن «۵». و الإنصاف أنّ شيئاً من هذه المرسلات بل و لامجموعها مع ما عرفت

من السهو و الإشتباه فى غير واحد منها لم تبلغ حداً يمكن معه الركون إليها؛ فما يظهر من بعض كلمات شيخ الشريعة الإصفهانى قدس سره من عدم وجود هذا القيد إلّافى كلام ابن الأثير فى (النهاية) و إن كان مخالفاً للواقع، لما عرفت من نقله فى كلام الصدوق و كلام غير واحـد من أئمّـة الفقه، إلّاأنّ هذا المقدار غير كاف فى إثباته، كما أنّ ما نقله عن بعض معاصـريه من دعوى التواتر فى هذا القيد و إسناده إلى المحققين أيضاً، فى غير محلّه. و الحاصل أنّ إثبات هذه الزيادة بنقل من عرفت دونه خرط القتاد. و على هذا لاتصل النوبة إلى ملاحظـة التعارض بين طرق الرّوايـة، و ما وردت فيه هذه الزيادة و ما لم ترد، حتّى يقال بتقديم ما اشـتمل على الزيادة، لما قرّر فى محله من تقـديم أصالـة عـدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، نظراً إلى أنّ الزيادة سـهواً من الراوى نادر الوقوع جداً بخلاف النقيصة، فيؤخـذ بمـا اشـتمل على الزيـادة؛ حتّى يجاب عنه بما أفاده المحقق النائينى بأنّ مبنى ذلك ليس إلّاسـيرة العقلاء، و لايعلم بناؤهم على تقـديم أصالـة عـدم الزيادة فى أمثال هذه المقامات الّتى يحتمل قريباً كون الزيادة من الراوى عند النقل بالمعنى لمغروسـيتها فى ذهنه، بمناسبة الحكم و القواعد الفقهية، ج١، ص: ٤٣ الموضوع، و ملاحظة أشباهه من قوله: لا رهبانية فى الإسلام، لا إخصاء فى الإسلام، و غير ذلك من أمثالهما. إنتهى ما أفاده قدس سـره ملخّصاً. هذا مع أنّا لم نجد أساساً لهذا الأصل و ما أشبهه ممّا ينسب إلى بناء العقلاء؛ فإنّه ليس عنـدهم أثر من هـذه الأصول الّتى تنسب إليهم، بل الّـذى وجدنا منهم أن مدارهم فى هذه المقامات، إذا أدّت حاجتهم إليها فى عمـل أنفسـهم، على الإطمئنـان من أى طريق حصـل، و عنـد الإحتجاج مع خصومهم على قرائن لفظيـة أو حاليـة أو مقاميـة توجب الإطمئنـان عادة لمن اطّلع عليها، و لم نجـد لهم تعبـداً خاصاً بتقـديم أصالـة عـدم الزيادة على أصالـة عـدم النقيصـة. و إن شـئت اختبر نفسـك عنـد مطالعـة الكتب الّتى ترد عليـك كـلّ يوم، فهـل تأخـذ بأصالـة عـدم الزيادة بعنوان أصل عقلائى و لو لم تفـد الإطمئنان؟ فالإنصـاف أن العقلاء لايعرفون كـثيراً من هـذه الأصول الّتى تنسب إليهم، و أنَّ بنـاءَهم فى هـذه الموارد على الأخـذ بمـا تطمئن به أنفسـهم لاغير. و أمّا التذييل بقوله «على مؤمن»، فقد عرفت أنّه وارد فى رواية ابن مسكان عن زرارة المرويّة فى الكافى، ولكن عرفت أيضـاً أنَّ ابن بكير قـد روى هـذه الروايـة بعينها عن زرارة مجردة عن هـذا القيـد، و رواها أيضاً بعينها أبوعبيـدة الحـذاء عن الباقر عليه السـلام مجردة عنه، فإحـدى الروايتين نقلها أبوعبيـدة الحذّاء و زرارة برواية ابن بكير عنه مجردة عن القيد و الأخرى نقلها ابن مسـكان عن زرارة مقيّـدة به، فيكف يمكن الإعتماد على الأخيرة فى إثباته، سيّما مع ملاحظة أنّه ليس قيداً يهتم بشأنه فى بادئ النظر؟ ثمّ اعلم أنّ هـذا البحث أعنى زيـادة «فى الإسـلام، أو على مؤمن» لو ثبت يترتب عليه بعض الفوائـد المهمّـة، و ليس كما أفاده المحقق النائينى قدس سـره خالياً عن الفائدة؛ و تظهر الفائدة فى تنقيح مفاد الحديث و تأييد كون كلمة «لا» نافية، الّذى استند إليه العلّامة الأنصارى فى إثبات حكومة القاعدة على العمومات؛ لاناهية حتّى يكون مفادها حكماً فرعياً بعدم إضـرار النّاس بعضهم ببعض، بيان ذلك: إنّ الجار و المجرور (فى الإسـلام) هنا متعلق بفعل عام مقـدّر و على اصـطلاح القواعـد الفقهيـة، ج١، ص: ٤٤ النحـاة الظرف هنـا ظرف لغو، و التقـدير: لاضـرر موجود فى الإسـلام؛ و معناه أنّه لايوجـد حكم ضـررى فى أحكام الإسـلام. و هذا المعنى يوافق حكومة القاعدة على عمومات الأحكام، و لايناسب كون «لا» ناهيـة، بأنّ يكون معناه: لاتضـرّوا فى الإسـلام؛ لأنّ الإسـلام ليس ظرفاً لإضـرار النّاس بعضـهم ببعض إلّاعلى تكلّف بعيـد. و العجب من المحقّق النائينى (قـدّس اللّه نفسه) حيث أنكر ذلك و أعتقـد بجواز إرادة النّهى مع هذا القيد أيضـاً! و كـأنَّ الشـبهة نشأت عن الخلط بين اصـطلاح النحاة فى الظرف، و بين الظرف و المظروف بمعناهما العرفى فراجع و تأمّل. و سيأتى تتمـة لهـذا الكلام عنـد تحقيق مفاد الحديث. الأمر الثّانى: لايخفى على الناظر فى روايات الباب ورود قوله «لاضـرر و لاضـرار» ذيل قضـية سـمرة، و ظاهر غير واحـد منها وروده مسـتقلّاً أيضاً، ولكنّ الإنصاف أنّه ظهور بدوى يزول بالتأمّل؛ فإنّ احتمال التقطيع فيها قوى جدّاً، و قد أشـرنا إلى بعض ما علم التقطيع فيه، عند نقل الأخبار. هذا مضافاً إلى عدم اعتبار الطرق المشتملة على ذكر هذه العبارة مجرّدة عن غيرها، فلا يمكن الركون إليها. ولكن ظاهر حـديثى الشـفعة و منع فضل الماء «١» المرويين عن عقبة بن خالد ورودها ذيل قضاء رسول اللّه صـلى الله عليه و آله فى الشـفعة و منع فضل الماء. لكن وقع التشـكيك من غير واحـد من محققى الأصـحاب فى هذا الظهور و احتمل كونه من باب الجمع فى الروايـة. و أوّل من فتـح باب هـذا التشـكيك العلّامة الجليل شـيخ الشـريعة الإصـفهانى قدس

سره، فإنّه أصرّ على عدم ورودها فى هاتين القضيتين، و أتعب نفسه الزكية فى جمع القرائن على ذلك، و تبعه المحقّق النائينى قدس سره و أيّده بقرائن آخر. و تظهر ثمرة هذا النزاع فى تحقيق مفاد الحديث و أنّه نفى الأحكام الضررية الحاكم على عمومات أدلة الأحكام، أو أنَّ مفاده النّهى عن إضرار النّاس بعضهم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۵ ببعض؟ فإنّه لو ثبت ورودها ذيل حديثى الشفعة و منع فضل الماء كانت كالعلة لتشريع هذين الحكمين فى الشريعة، و هذا لايناسب النّهى بل يناسب النفى كما هو ظاهر. و كيف كان عمدة ما استند إليه المحقّق المذكور فى إثبات هذا المدّعى المخالف لظاهر الرواية مقايسة قضايا رسول اللّه صلى الله عليه و آله المحكية عن طرق العامة المنتهية إلى «عبادة بن صامت» و ما ورد من طرق الخاصة المنتهية فى كثير من مواردها إلى «عقبة بن خالد»؛ فإنّ توافقهما و اتّحادهما فى كثير من عباراتهما مع خلوّ رواية «عبادة» من هذا الذيل، مع أنّه نقل قضاءه صلى الله عليه و آله فى الشفعة و فضل الماء بعينه كما نقله «عقبة بن خالد»، ممّا يضعف الاعتماد على هذا الظهور البدوى، و يوجب قوّة الظنّ بأنّ الجمع بين هذه الفقرة و سائر فقرات الرّواية كان من باب الجمع فى الرواية من ناحية الراوى، لا أنّها صدرت فى قضية واحدة عن النّبى صلى الله عليه و آله؛ سيّما مع كون عبادة ضابطاً متقناً فى نقل الأحاديث و من خيار الشيعة على ما قيل. كما أنّه لايمكن الإستشهاد بظهور «الفاء» فى قوله: «فلاضرر و لاضرار» فى ذيل حديث منع فضل الماء فى كون ما بعده متفرعاً على ما قبله و متّصلًا به؛ لما عرفت سابقاً من أن النّسخ المصحّحة من (الكافى) خالية عنها بل المذكور فيها هو «الواو» بدل «الفاء»؛ فراجع الروايات السابقة و تأمّلها. هذا ملخّص ما أفاده العلّامة الإصفهانى فى كلام طويل له فى رسالته المعمولة فى المسألة. ولكنّ الإنصاف أنَّ رواية عقبة بن خالد أقوى ظهوراً فى اتّصال هذه الفقرة بقضائه صلى الله عليه و آله فى الشفعة و منع فضل الماء من رواية عبادة فى الإنفصال، بيان ذلك: إنّ من يتأمّل فى رواية عبادة بن صامت لا يشك فى أنّه لخّص قضايا رسول اللّه صلى الله عليه و آله، و ارتكب التقطيع فيها، و لم ينقلها مع مواردها، بل نقلها مجرّدة عن ذكر المورد؛ لأنّا نعلم قطعاً بعدم صدور هذه القضايا أو أكثرها عنه صلى الله عليه و آله بلا مقدّمة، بل كل واحدة منها كانت واردةً فى مورد خاص، مثل قضية سمرة بن جندب و شبهها؛ ولكن عبادة لخّصها و جمعها فى عبارة واحدة. و من هنا يحتمل قريباً أن يكون قد حذف قوله: القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۶ «لاضرر و لاضرار» عن ذيل قضائه فى منع فضل الماء؛ حيث لايتفاوت معه المعنى حتّى يعد خارجاً عن حدود النقل بالمعنى المتداول بين الرواة، و اكتفى بذكر هذه الفقرة أعنى: «لاضرر» بعنوان قضاء مستقلّ لوروده فى موارد مختلفة. و ممّا يقرب هذا الإحتمال أنّه لاشكّ فى ورود «لاضرر» فى ذيل قضية سمرة، ولكنّ عبادة لم ينقل موردها بل اكتفى بنقل قضائه صلى الله عليه و آله بأنَّه لاضرر و لاضرار مجرّداً عن كل شى؛ فيستكشف من ذلك عدم اعتنائه بنقل هذه الخصوصيات. فاكتفاؤه بذكر هذه الفقرة مستقلّة، و عدم تذييل قضائه صلى الله عليه و آله فى الشفعة و منع فضل الماء بها، قريب جدّاً. هذا مع أنّ الكلام بعدُ فى سند رواية عبادة بن صامت، فإنّ مجرّد توثيق عبادة لو ثبت لايكفى فى الاعتماد على الرواية، لاشتمال سندها على رجال آخرين لم يثبت لنا وثاقتهم لما عرفت من أنّ أحمد نقلها فى مسنده بخمس وسائط عن عبادة. هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الجمع بين الروايات فى نقل واحد بهذا الوجه- بإلحاق حكمٍ حكم يكون كالكبرى برواية خاصة تكون كالصغرى له- غير معهود من الرواة، بل هو أشبه بالفتاوى و الاجتهادات الّتى تداولت بعد عصر الرواة كما لايخفى. فالحاصل أنّ صرف النظر عن ظهور رواية «عقبة» فى ورود جميع فقراتها فى واقعة واحدة و ارتباط بعضها ببعض بأمثال هذه الإحتمالات مشكل جداً؛ و وجود «فاء التفريع» و إنّ كان مؤيّداً للإتّصال، ولكنّ عدمها لايدلّ على عدمه، بل العطف بالواو أيضاً ظاهر فيه و إن كان أضعف ظهوراً من الفاء. و قد تبع هذا المحقق على هذا القول، المحقّق النائينى (قدّس‌سرّهما) فى رسالته المعروفة، و استدلّ له مضافاً إلى ما ذكره بوجوه اخرى: أحدها- إن أقضية النّبى صلى الله عليه و آله مضبوطة عند الإمامية و أهل السّنة، و بعد اتّفاق ما رواه العامة عنه صلى الله عليه و آله مع ما رواه أصحابنا عن أبى عبداللّه صلى الله عليه و آله و بعد ورود «لاضرر» مستقلًا فى طريقهم، يحدس الفقيه أنّ ما ورد فى طريقنا أيضاً كان قضاءاً مستقلّاً من دون أن يكون تتمة لحديثى الشفعة و منع فضل الماء، و إنّما الحقه بها عقبة بن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۷ خالد من باب الجمع فى الرواية و النقل. ثانيها- إنّ جملة «و لاضرار» على ما سيجى من معناها لاتناسب حديث الشفعة و لاحديث

منع فضـل المـاء، فلا يحتمل تـذييلهما بها فى كلام النّبى صـلى الله عليه و آله. ثالثها- إنّ بيع الشـريك بغير رضا شـريكه ليس مقتضـياً للضـرر فضـلًا عن أن يكون علّة له، فلايصحّ تعليل فساده بحديث لاضـرر، و كذلك كراهة منع فضل الماء- على ما هو الأقوى من أنّه ليس وجه التّحريم- لايمكن تعليلها بلاضـرر، فيسـتكشف من هذا عدم كونه من تتمة الحديثين. ثمّ أورد قدس سره على نفسه بإمكان كونه من قبيـل العلّة فى التشـريع- و يعنى بهـا حكمـة الحكم-، و أجـاب عنه بأنّ حكمـة الأحكام لو لم تكن دائميـة فلا أقلّ من لزوم كونها غالبية، و الحال أنّ الضرر فى موارد الشفعة و منع فضل الماء ليس غالبياً. هذه خلاصة ما أفاده.

و جميع ما ذكره قدس سره قابل للمناقشة:

اشارة

أمّا الأوّل فبما عرفت آنفاً من أنّ القرائن شاهـدة على عـدم كون هذه الفقرة قضاءاً مسـتقلًّا حتّى يلزم خلو رواية «عقبة» عنها، بل الظّاهر أنّ عبـادة هو الّذى حـذف موردهـا أو مواردهـا و جعلهـا قضـاءاً مسـتقلًّا؛ و ليس عليه حرج فى ذلـك، لعـدم كونه بصـدد نقـل جميع الخصوصـيات كما تنادى به روايته. و يشـهد له أيضاً ترك ذكر قضائه صـلى الله عليه و آله فى حق سمرة بن جندب الّذى وردت هذه الفقرة فى ذيلها، و كذلك لم يذكر عقبة بن خالد قضـية سـمرة و ما حكم به النّبى صلى الله عليه و آله هناك، فلعلّه أو كلّ أمرها إلى شهرتها، أو لم يكن بصـدد إسـتقصاء جميع قضاياه صـلى الله عليه و آله، فإنّه لم يثبت لنا كونه بصـدد ذلك، فلا «عقبـة بن خالد» كان بصـدد اسـتقصاء قضايا النّبى صـلى الله عليه و آله و لا «عبادة» كان بصـدد بيان خصوصـيات قضاياه. و يجاب عن الثّانى بأنّه يمكن أن يكون ذكر «و لاضـرار» بعد قوله «لاضرر» من قبيل الإستشهاد بثلاث فقرات من حديث الرّفع هى (رفع ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوه و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴٨ ما أخطأوا) فى رواية البزنطى و صفوان عن أبى الحسن عليه السلام، الواردة فى رجل أكره على اليمين، فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقـة مايملك؛ فإنّ مورد استشـهاده عليه السـلام لم يكن جميع الثلاثـة، بل خصوص رفع الإكراه. و هـذا أمر شائع عند الاستشـهاد بالقضايا الّتى تشتهر بعبارة مخصوصة و جيزة؛ فإنّها كثيراً ما تنقل بجميعها فى مقام الاستشهاد و إن كان مورد الاستشـهاد خصوص بعض فقراتها. فذكر: «لا ضرار» فى كلام النّبى صلى الله عليه و آله عقيب قوله: «لا ضرر» عند قضائه فى الشفعة أو منع فضل الماء تتميماً لهذه القضـية الّتى اعتمد عليها فى غير مقام لاينافى عدم انطباق «لا ضـرار» على مورد الحديثين. و إن هذا إلّامثل سؤال بعضنا عن حكم النائم، فيجاب بما ورد من رفع القلم عن الصبى حتّى يحتلم و عن المجنون حتّى يفيق و عن النائم حتّى يستيقظ، مع أنّ مورد الاستشـهاد هو إحـدى فقراتهـا فقط. هـذا مضافاً إلى أنّ منافاة قوله: «ولا ضـرار» لمورد الحـديثين غير واضـح كما سـيأتى البحث عنه إن شاء اللّه عند البحث عن معنى كلمتى «الضرر» و «الضرار» فانتظر. و يدفع الثالث أنَّ حمل النّهى فى مسألة منع فضل الماء على الكراهـة غير معلوم، بيان ذلك: إنّ القدر المتيقّن من مورد الرواية هو ما إذا كان الممنوع فى حاجة شديدة، و يشقّ عليه تحصـيل ماء آخر لسـقيه أو سـقى مواشـيه، بحيث لو منع من فضل ماء البئر لوقع فى مضـرّة شديـدة و حرج و ضـيق فى المعيشة، و لا إطلاق لها يشـمل غير هـذه الصورة؛ فإنّها واردة فى حقّ أهل بوادى المدينة و من ضاهاهم، و قد كانوا بحسب الظاهر انذاك فى مثل هذه الحال، و لااقلّ من الشك، فلايمكن التعـدّى عنها إلى غير هذه الموارد. ثمّ أنّه لايبعد من مذاق الشّارع المقدّس أن يأمر مالك البئر بعدم منع فضل مائه فى أمثال المقام، إمّا مجاناً و بلا عوض، أو فى مقابل القيمـة- على خلافٍ فى ذلك بين القائلين بوجوب البـذل، كما عرفت شرحه عند نقل الأحاديث-؛ رعاية لمصالح جمع من ذوى الحاجة من المسلمين. و قاعدة تسلّط النّاس على أموالهم و إن كانت قاعدة مسـلمة و ثابتـة عند الشـرع و العقلاء؛ إلّاأنّه لامانع من تحديدها من بعض النّواحى من قبل الشّارع المقدّس لمصالح هامة، كما حُدِّدت من ناحية العقلاء فى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴٩ بعض الموارد؛ و قد حدّدها الشارع فى مواضع أُخر، كما فى الإحتكار و الأكل فى المخمصة و أمثالهما. و لا مانع من القول بوجوب بذل فضل الماء هنا كما صار إليه جمع من الفقهاء، منهم شيخ الطائفة حيث قال فيما

حكى عن (مبسوطه): «إنّ كلّ موضع قلنا فيه يملك البئر فإنّه أحقّ بمائها بقدر حاجته لشربه و شرب ماشيته و سقى زرعه، فإذا فضل بعد ذلك شيء وجب بذله بلا عوض لمن احتاج إليه لشربه و شرب ماشيته- إلى أن قال-: أمّا لسقى زرعه فلا يجب عليه، لكنّه يستحب». و ذكر فى الخلاف نحوه، و فى المختلف حكايته عن إبن الجنيد و عن الغنية أيضاً، فراجع. نعم ظاهر المشهور عدم وجوب البذل. و لعلّ الوجه فيه تردّدهم فى صحة أسانيد الروايات الدالة على هذا الحكم- كما حكى عن المسالك-، أو استنادهم فيه إلى عموم السلطنة و غيرها، و استبعاد تخصيصها بأمثال هذه الروايات. و استيفاء البحث عن هذا الحكم موكول إلى محلّه من كتاب «إحياء الموات». و الغرض من جميع ما ذكرنا أنّ القول بحرمة منع فضل الماء ممّا لا استبعاد فيه؛ كما أنّ انطباق عنوان الضرر على القدر المتيقّن من مورد الرواية بالنّظر الوسيع العرفى قريب جدّاً، كانطباقه على مورد الإحتكار و شبهه؛ فإنطباق لاضرر على مورد الرواية قريب بعد ملاحظة ما ذكرنا فى توضيحه؛ و عليه لا وجه للقول بأنّ الذيل كان حديثاً مستقلًّا وقع الجمع بينه و بين سائر فقرات الرواية من الرّاوى. و العجب أنَّ المحقّق النائينى قدس سره لم يكتف بما ذكر حتّى منع انطباق «لاضرر» على مورد الرواية و لو بعنوان حكمة الحكم؛ و قد عرفت أنَّ انطباقه على القدر المتيقن من مورد الرواية بعنوان علّة الحكم أيضاً قريب فضلًا عن حكمة الحكم. هذا كلّه مضافاً إلى أن التعليل بما يشتمل على حكم الزامى لتأكيد الأوامر الاستحبابية أو النّواهى التنزيهية المؤكّدة غير بعيد؛ فمجرد كون الحكم المعلّل غير إلزامى لايكفى شاهداً للحكم بعدم تذييله بهذه العلّة المشتملة على حكم إلزامى، فتدّبر. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٥٠ و أمّا حديث الشفعة، فلا مانع من ورود «لاضرر» فيه بعنوان حكمة الحكم. و القول بأنّ الحكمة لابدّ أن تكون أمراً غالبياً، و ليس الضرر الحاصل بترك الأخذ بالشفعة و لزوم بيع الشريك على شريكه كذلك، ممنوع بعدم الدليل على لزوم كونها أمراً غالبياً، بل يكفى كونها كثيرة الوقوع، و إن لم تكن أمراً غالبياً، بل لايبعد كفاية عدم كونها نادرةً؛ ألاترى أنّه قد ورد فى غير مورد من المناهى أنّ المنهى عنه يورث الجنون أو البرص و أمثال ذلك، مع أنّ هذه اللوازم ليست دائميّة بل و لا غالبية. و أضعف منه القول بأنّ الضرر الناشئ من ترك الشفعة إتّفاقى نادر الوقوع- كما يظهر من بعض كلمات المحقّق النائينى فى رسالته الميل إليه-، فإنّه ممنوع جدّاً؛ لما نشاهد من حال النّاس و عدم رضاهم بأىّ شريك، بل الّذين يرضونهم للشركة أقلّ بمراتب بالنّسبة إلى من لايرضونهم؛ و لاشكّ لمن لاحظ حال الشركاء فى المساكن و الأرضين و غيرها أنّه لولا حكم الشفعة و نهى الشريك عن بيع حصته ممّن شاء من دون رعاية نظر شريكه، لوقع بين النّاس من التشاجر و التنازع و البغضاء و فساد الأموال و الأنفس ما لايخفى. نعم هذا الضرر ليس دائمياً حتّى يصلح لأن يكون علة لهذا الحكم، و لكنّه يصلح أنّ يكون حكمة له بلا إشكال. و لقائل أن يقول: كيف يجعل حكم واحد مثل: «لاضرر» علّة فى مقام مثل قضية سمرة، و حكمة فى مقام آخر، كما فيما نحن فيه؟ و قد أشار إلى هذا الإشكال المحقق النائينى فى رسالته و ارتضا. لكنّ الإنصاف، أنّه أيضاً فى غير محلّه لعدم المانع من ذلك أصلًا، و هل ترى مانعاً من جعل حفظ النّفوس حكمة فى باب القصاص و الديات، و علّة فى باب وجوب بذل الطعام عند المخمصة لمن لايجد إليه سبيلًا؟ بل قد يكون حكم واحد فى قضية واحدة علّة من جهة و حكمة من جهة أخرى؛ فإنّا نراهم يصرّحون بأنّ الإسكار علّة لتحريم الخمر، و لذا يجوز التعدّى عن الخمر إلى سائر المسكرات؛ بينما يقولون أنّه من قبيل الحكمة من جهة المقدار و الكم، و أنَّ «ما أسكر كثيره فقليله حرام» كما القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٥١ ورد فى عدة روايات؛ و حينئذ أى مانع من جعل قول الشارع «لأنّه مسكر» مثلًا علّة فى بعض المقامات و حكمة فى مقامات أخرى؟ و لايتوهّم أنّ ذلك يوجب اختلافاً فى معنى هذه الفقرة حتّى يستبعد استعمالها فى معنين مختلفين- و لو فى مقامين مختلفين كما فى محل البحث-؛ فإنّ المعنى فى الجميع واحد لا اختلاف فيه أصلًا، و إنّما الإختلاف فى كيفية التعليل بها، و نحو ارتباط هذه الكبرى مع صغراها؛ فإنّها قد تكون علّة لتشريع حكم عام فتكون حكمة، و لايجب دوران ذلك الحكم مدارها بل قد يتخلّف عنها كما فى حكم الشفعة؛ و فى بعض المقامات تكون ضابطة كليّة تُلقى إلى المكلّفين يدور الحكم معها حيثما دارت. و أمّا تشخيص كون العلة من قبيل الأوّل أو الثّانى فإنّما هو من القرائن اللفظية و المقامية. و كيف كان، لايتوجّه على الحديث إيرادٌ من هذه الناحية أيضاً. و قد تحصّل ممّا ذكرنا، أنَّ الإستشكال فى مناسبة «لاضرر» لمورد الحديثين ضعيف جداً، و لو بُنى على أمثال هذه التشكيكات

لجرى الإشكال فى كثير من الظواهر المرتبطة بعضها ببعض. و الإنصاف أنّا لو خلينا و أنفسنا لا نجد أىّ فرق بين هذين الحديثين و سائر الرّوايات الواردة فى وقائع مختلفة المشتملة على ذكر التعليلات و الكبريات، بل لعلّه لو لم يفتح باب هذا التشكيك ما كان يبدو فى أذهانهم (قدّس اللّه أسرارهم) شيء من هذه الإيرادات؛ و إنّما حصل ما حصل بعد ابداء هذا الإحتمال. و اذ قد عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان مفاد هذه الفقرة الّتى هى العمدة فى مدرك هذه القاعدة، و البحث عنها تارة يكون حول مفردات الحديث أعنى كلمتى «الضرر» و «الضرار»، و أخرى فى معنى الجملة، فيقع البحث فى مقامين:

المقام الأوّل: فى معنى الضرر و الضرار

و قد اختلفت عبارات اللغويين فى معناهما، فأمّا الضرر: القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۵۲ فعن «الصحاح» أنّه: خلاف النّفع. و عن «القاموس» أنّه: ضد النّفع، و أنّه: سوء الحال. و عن «النهاية» و «مجمع البحرين» انّه: نقص فى الحقّ. و عن «المصباح» أنّه: فعل المكروه بأحدٍ و النقص فى الأعيان. و ذكر الراغب فى «مفرداته» أنّه: سوء الحال، إمّا فى النّفس، لقلّة العلم و الفضل؛ و إمّا فى البدن، لعدم جارحة و نقص؛ و إمّا فى الحال من قلّة مال و جا. «۱» و الظاهر أنّ الاختلاف بين هذه التعبيرات من جهة وضوح معنى الكلمة لا لاختلاف فى معناها. بل الرّجوع إلى أقوال أهل اللغة- لو قلنا بحجية قول اللغوى- فى أمثال هذه المقامات الّتى يكون المعنى ظاهراً عند أهل العرف و يعرفه كلّ من أنس بهم و لو من غير أهل لسانهم، مشكلٌ؛ لأنّ الرّجوع إليهم من باب رجوع الجاهل إلى العالم و أهل الخبرة، و هنا ليس كذلك، لأنّ كلّ من يزاول هذه اللغة كمزاولتنا يكون من أهل الخبرة بالنسبة إلى أمثال هذه اللغات الدارجة، بحيث يحصل له من تتّبع موارد استعمالاتها الكثيرة نوع ارتكاز بالنسبة إلى معناها اللغوى، يمكنه الرّجوع إليه عند الشكّ فى بعض مصاديقه. مضافاً إلى أنّه ليس من دأب اللغويين التّعرّض لخصوصيات معنى هذه اللغات اتكالًا على وضوحها؛ فاللازم علينا الرّجوع إلى ما ارتكز فى أذهاننا و أذهان أهل العرف من معناها. و الّذى نجده من ارتكازنا الحاصل من تتّبع موارد استعمالات هذه الكلمة أنّ معناها هو «فقد كل ما نجده و ننتفع به من مواهب الحياة، من نفس أو مال أو عرض أو غير ذلك». و ما قد يقال من عدم صدقه فى موارد فقد العرض، كماترى. نعم استعماله فى بعض موارد فقد العرض قليلٌ، بل الظاهر صدقه فى موارد اجتماع الأسباب و حصول المقتضى لبعض تلك المنافع إذا منع منه مانع. كما أنّ الظاهر أنَّه مقابل للنفع، كما يشهد به كثير من آيات الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: «وَ يَتَعَلَّمُونَ القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۵۳ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَايَنْفَعُهُمْ» «۱» و قوله: «يَدْعُواْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَايَضُرُّهُ وَ مَا لَايَنْفَعُهُ»» و قوله: «يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ» «۳» و قوله: «وَ لَايَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرّاً وَ لَانَفْعاً»؛ «۴» إلى غير ذلك فى آيات. فالأمر فيه سهلٌ بعد إمكان الرّجوع إلى ما ارتكز فى الذّهن من تتبع موارد استعمالاته عند الشكّ فى بعض مصاديقه؛ فإنّ الرّجوع إلى هذا الارتكاز يغنى عن إتعاب النّفس فى تحصيل ضابطة كلية له. و أمّا الضرار، فهو مصدر باب المفاعلة من ضارَّه يضارّه؛ و ذكر فى معناه أمور: الاول- أنّه فعل الإثنين، و الضرر فعل الواحد. الثانى- أنّه المجازاة على الضرر. الثالث- أنَّه الإضرار بالغير بما لاينتفع به، بخلاف الضرر فإنّه الإضرار بما ينتفع به. الرّابع- أنَّ الضرر والضرار بمعنى واحد. ذكر هذه المعانى الأربعة فى «النهاية» و ظاهرها أنّه- أى الضرار- مشترك لفظى بين هذه المعانى. الخامس- أنَّه بمعنى الضيق. ذكره فى القاموس. السادس- أنَّه الإضرار العمدى و الضرر أعمّ منه. مال إليه المحقّق النائينى فى آخر كلامه بعد أن جعلهما بمعنى واحد فى أوّل كلامه، و لذا احتمل كونه للتأكيد فى محل الكلام. و التحقيق أنّ المعنى الأخير أقرب من الجميع فإنّه الّذى يظهر بالتتّبع فى موارد استعماله فى الكتاب العزيز و الروايات، قال اللّه تعالى: «و إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَاتُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا»؛ «۵» فإنّ القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۵۴ قوله: «لتعتدوا» من أقوى الشواهد على أنّ الضرار هنا بمعنى التعمّد فى الضرر بقصد الاعتداء و قد مرّ فى رواية العشرين من الرّوايات السابقة ما يؤيّده و يؤكّده. و قال: تعالى: «لَاتُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِه»؛ «۱» و قد مرّ أنّ المعروف فى تفسيرها أنّه تعالى نهى عن إضرار الأم بولدها بترك إرضاعه غيظاً على أبيه و عن إضرار الأب بولده بإنتزاعه عن أمّه طلباً للإضرار بها. و قال

تعالى: «وَ مَا هُمْ بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ «٢» و كونه بمعنى الاضرار العمدى بالسحر واضح. و قال: عزّ من قائل: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ»؛ «٣» و قد مرّ أنّ المعروف فى تفسيرها النّهى عن الإضرار بالورثة بإقراره بدين ليس عليه دفعاً لهم عن ميراثهم. و قال تعالى: «وَ لَاتُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ»؛ «۴» نهى سبحانه عن الإضرار بالمطلّقات و التضييق عليهنّ فى النفقة و السكنى طلباً للإضرار بهنّ. و قد مضى فى الحديث التّاسع من الأحاديث السابقة المروية عن هارون بن حمزة الغنوى عن أبى عبداللّه عليه السلام من أنّ البعير المريض إذا برئ و طلب الشريك الرأس و الجلد فهو الضرار؛ و لايخفى أنّه إذا ازدادت القيمة بالبرء و مع ذلك طلب الرّأس و الجلد فليس إلّالقصد الإضرار بصاحبه. بل الظّاهر أنَّ قوله فى رواية سمرة: (إنّك رجل مضار) ناظر إلى هذه المعنى؛ فإنّ القرائن تشهد على أنّه لم يقصد بعمله إلّا الإضرار بالأنصارى. فهذا المعنى إذن أقرب معانيه. و أمّا احتمال كونه فعل الإثنين، فالظاهر أنّه بملاحظة كونه من باب المفاعلة. و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۵۵ لكنّه قياس فى غير محلّه، لعدم استعماله فى شى من الموارد الّتى أشرنا إليها آنفاً فى هذا المعنى. و أمّا كونه بمعنى المجازاة على الضرر، فلعلّه مأخوذ من سابقه. و هو أيضاً ضعيف لما عرفت. و أمّا كونه بمعنى الإضرار بالغير بما لا ينتفع به، فالظاهر أنّه من لوازم المعنى المختار فى كثير من الموارد، فهو من قبيل ذكر الملزومات و إرادة اللازم. و أمّا كونهما بمعنى واحد، فهو فى الجملة صحيح على ما ذكرنا، لأنّ الضرر أعمّ من العمدى و غيره، فيتصادقان فى العمدى، و يفترقان فى غيره. و أمّا كونه بمعنى «الضيق»، كما ذكره فى القاموس، بناءاً على أنّ المراد منه الإيقاع فى الحرج و الكُلفة، فى مقابل الضرر الّذى هو إيراد نقص فى الأموال و الأنفس- كما قد يفسر بذلك-، فهو أيضاً ممّا لايمكن المساعدة عليه؛ فإنّه لايلائم موارد استعماله، فإنّ قوله تعالى: «أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ» ناظر إلى الإضرار بالورثة ضرراً مالياً، بأن يوصى بوصية، أو يقرّ بدينٍ ليس عليه، منعاً لهم عن حقّهم كما عرفت فى أوائل الكتاب. إن قلت: إنّ هذا عين الإلقاء فى الضيق و الكلفة؛ قلنا: بأنّ جميع موارد إيراد النقص فى الأموال و الأنفس من هذا القبيل. و قد مرّ فى الرواية الخامسة عشرة أيضاً، أنّ الضرار فى الوصية من الكبائر، و هو أيضاً مستعمل فى هذا المعنى أعنى إيراد النقص المالى على الغير. و قد مرّ فى رواية هارون بن حمزة الغنوى الرواية العاشرة استعماله فى مورد الضرر المالى. و أيضاً قوله تعالى: «وَ مَا هُمْ بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ» «١» يشمل الضرر فى الأموال و الأنفس بلا إشكال؛ فإنّه من أوضح مصاديق السحر. و قد استعمل الضرر ايضاً فى هذا المعنى بعينه فى قوله تعالى: «وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَايَنْفَعُهُمْ». «٢» و بالجملة، القرائن الكثيرة المستفادة من موارد استعمال هذه الكلمة تؤكّد كونها القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۵۶ بمعنى التعمّد فى الضرر. و أمّا سائر المعانى المذكورة فهى إمّا ناشئة من توهّم كونه بين الإثنين، لكونه مصدراً لباب المفاعلة؛ و إمّا تكون من لوازم المعنى المختار؛ أو غير ذلك من الأمور الّتى لايسعنا الإعتماد عليها. هذا تمام الكلام فى معنى كلمتى «الضرر» و «الضرار».

المقام الثّانى: فى معنى الحديث و مفاده

اشارة

إعلم أنّ فى معنى الحديث الشريف إحتمالات قال بكلّ منها قائل: الأوّل: إن نفى الضرر يعنى نفى الأحكام الضررية؛ إمّا بأن يكون مجازاً، من باب ذكر المسبّب و إرادة السبب، كما يظهر من شيخنا الأعظم العلامة الأنصارى؛ فإنّ لزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، و كذا الحكم بجواز دخول سمرة دار الأنصارى بغير إذنه موجب للضرر- و إن كان له حق العبور فى الجملة-؛ فنفى الضرر هنا بمعنى نفى ذلك الحكم الوضعى أو التكليفى المستلزم له، و هكذا فى سائر المقامات. و إمّا من باب الحقيقة الادعائية، كما هو الشأن فى جميع المجازات على قول جمعٍ من المحققين. و إمّا من باب الإطلاق الحقيقى بلا احتياج إلى الإدّعاء، كما اختاره المحقق النائينى قدس سره. الثّانى: إنّه من قبيل نفى الحكم بلسان نفى الموضوع؛ بأن يكون نفى الضرر كناية عن نفى

أحكام الضرر فى الشريعة. إختاره المحقق الخراسانى قدس سره فى (الكفاية) و فى حاشيته على الفرائد. ولكنّ الظاهر أنَّ مختاره الكتابين و إن كان متقارب المضمون إلّا أنّ بينهما فرقاً، من حيث إنَّ ظاهر كلامه فى الأوّل أنّ نفى الضرر كناية عن نفى جميع أحكامه، و ظاهر الثّانى أنّه كناية عن نفى الإضرار بالغير أو تحمّل الضرر عنه خاصة، فراجعهما و تأمّل. الثالث: أن يكون المراد من نفى الضرر نفى صفة من صفاته، يُعنى بها: «عدم التدارك»، فقوله: «لاضرر» يقصد به أنّه: «لا ضرر غير متدارك فى الشريعة». حكاه القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۵۷ العلّامة الأنصارى قدس سره فى رسالته المطبوعة فى ملحقات (المكاسب) عن بعض الفحول، و لم يسمّه. و هذه الإحتمالات الثلاثة تبتنى على إرادة النفى من لفظة «لا». الرّابع: أن يكون المراد منه النّهى عن إضرار النّاس بعضهم ببعض، بأن يُراد من لفظة «لا» النّهى. إختاره جمع من أعلام المتأخّرين، و فى مقدّمهم علّامة عصره شيخ الشريعة الإصفهانى فى رسالته الّتى صنّفها فى هذه القاعدة، و هى رسالة نافعة مشتملة على فوائد جمّة من أشباه التركيب أيضاً بما سيأتى الإشارة إليه، و من كلمات أئمّة اللغة أيضاً. فهذه أقوال أربعة فى معنى الحديث، لو لم نجعل ما ذكره المحقّق الخراسانى فى الحاشية و (الكفاية) قولين مختلفين، و يختلف مفادها و نتائجها؛ فعلى الأخير يسقط الحديث عن الإستدلال به فى الأبواب المختلفة من الفقه بالكليّة، و لايستفاد منه إلّاحكم فرعى تكليفى بعدم جواز إضرار النّاس بعضهم بعض؛ و على الثالث لايستفاد منه إلّالزوم الغرامة و التدارك فى موارد الإضرار؛ و أمّا على الأوّلين فإنّه يكون مشتملًا على قاعدة عامة حاكمة على عمومات الأحكام الأوليّة بما سنتلو ذكره إن شاءاللّه. ولكنّ الحقّ أنّه لاتظهر ثمرة مهمّة بين هذين كما ستعرف.

المختار فى معنى الحديث:

و لنذكر اوّلًا ما قيل أو يمكن أن يقال فى توجيه كل واحد من المعانى المذكورة، حتّى تكون على بصيرة من أمرها، ثمّ نبحث عمّا هو المختار، سواء كان بين هذه المعانى أو معنى آخر سواها. فنقول و من اللّه الهداية: أمّا المعنى الرابع فغاية ما يمكن أن يقال فى توجيهه ما ذكره شيخ الشريعة الإصفهانى فى رسالته، فإنّه قدس سره انتصر له بأوفى البيان بما لامزيد عليه، و إليك نص عبارته: «إنَّ حديث الضرر محتمل عند القوم لمعانٍ: أحدها: أن يراد به النهى عن الضرر، القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۵۸ فيكون نظير قوله تعالى: «لَارَفَثَ وَ لَافُسُوقَ وَ لَاجِدَالَ فى الحَجِّ»، «۱» و قوله تعالى: «فَإِنَّ لَكَ أَنْ تَقُولَ فِى الْحَيَاةِ لَامِسَاسَ»، «۲» أى لايمسّ بعض بعضاً، فصار السامرى يهيم فى البرّية مع الوحش و السباع لايمسّ أحداً و لايمسّه أحد؛ عاقبه اللّه تعالى بذلك، و كان إذا لقى أحداً يقول: لامساس، أى: لاتقربنى و لا تمسّنى، و مثل قوله: «لاجلب ولا جنب ولا شغار فى الإسلام»، و قوله: «لاجلب و لاجنب و لا اعتراض»، و قوله: «لا إخصاء فى الإسلام و لابنيان كنيسة»، و قوله: «لاحمى فى الإسلام»، و قوله: «و لامناجشة»، و قوله: «لاحمى فى الأراك»، و قوله: «لاحمى إلّاما حمى اللّه و رسوله»، و قوله: «لاسبق إلّافى خفّ أو حافر أو نصل»، و قوله: «لاصمات يوم إلى اللّيل»، و قوله: «لاصرورة فى الإسلام»، و قوله: «لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق»، و قوله: «لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيّام»، و قوله: «لاغش بين المسلمين». هذا كلّه ممّا فى الكتاب و السنة النبويّة، و لو ذهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها فى الرّوايات و استعمالات الفصحاء نظماً و نثراً لطال المقال وأدّى إلى الملال. و فيما ذكرنا كفاية فى إثبات شيوع هذا المعنى فى هذا التركيب؛ أعنى تركيب «لا» الّتى لنفى الجنس، و فى ردّ من قال- فى إبطال إحتمال النّفى-: إنّ النّفى بمعنى النّهى و إن كان ليس بعزيز، إلّاأنّه لم يعهد من مثل هذا التركيب». ثمّ ذكر فى تأييد هذا المعنى فى كلام له فى غير المقام مانصّه: «و لنذكر بعض كلمات أئمّة اللغة و مهرة أهل اللسان، تراهم متّفقين على إرادة النّهى لايرتابون فيه و لايحتملون غيره، ففى (النّهاية الأثيرية) قوله: لاضرر، أى: لايضرّ الرّجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه؛ و الضرار فعال من الضرر، أى: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و فى (لسان العرب)- و هو كتاب جليل فى اللغة فى عشرين مجلّداً-، معنى قوله: لاضرر اى لايضرّ الرّجل أخاه و هو ضد النّفع؛ و قوله: لاضرار، أى: لايضار كلّ منهما صاحبه. و فى (الدرّ

المنثور) للسيوطى: لاضرر، أى لايضرّ الرّجل أخاه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۵٩ فينقصه شيئاً من حقّه، و لاضرار، أى: لايجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و فى (تاج العروس) مثل هذا بعينه، و كذا الطريحى فى (المجمع). إنتهى موضع الحاجة من كلامه. هذا ولكنّ الإنصاف، أنّ ما أفاده هذا الشّيخ الجليل العلّامة المدقّق غير كافٍ فى إثبات مرامه، لأنّ إرادة النّهى من لفظة «لا» فيما نقله من التراكيب المشابهة لحديث الضرر غير معلوم، بل الظاهر- كما يظهر بالتأمّل- أنّ «لا» فى جميعها حتّى فى قوله تعالى: «لَا رَفَثَ وَ لَافُسُوقَ وَ لَاجِدَالَ فِى الْحَجِ»، و قوله تعالى: «لَا مِسَاسَ» مستعملةٌ فى معنى النفى؛ فليس معنى قوله: «لَارَفَثَ وَ لَافُسُوقَ وَ لَاجِدَالَ فِى الْحَجِ»، لاترفثوا و لاتفسقوا و لاتجادلوا فى الحج، بل مفادها نفى وجود هذه الأمور من ناحية الحج، و إن كان لازمه النّهى عنها، ولكن بينه و بين ما أفاده من إستعمال «لا» فى النّهى فرق ظاهر ستطلع على آثاره عند بيان المعنى المختار. و الشاهد عليه أنّ المتبادر من أمثال هذه التراكيب عند العرف الساذج ليس إلّاالنّفى فهل يحتمل أحدٌ أنَّ المعنى المطابقى لقوله تعالى: «لَارَفَثَ وَ لَافُسُوقَ. وَ لَا جِدَالَ فِى الْحَجِ» هو: لاترفثوا و لاتفسقوا و لاتجادلوا فى الحج؟ و لعلّ منشأ الشبهة هو ما ذكرنا من أنّ النّفى فى كثير من هذه التراكيب كناية عن النّهى، فاشتبه المعنى الكنائى بالمعنى المطابقى؛ و سيظهر لك أنّ بينهما فرقاً كثيراً من حيث النتيجة. ثمّ لايخفى عليك ما فى هذا التعبير الكنائى من لطف البيان و إفادة المراد بوجه آكد؛ و إن هذا إلّانظير قول الرّجل لخادمه: ليس فى بيتى الكذب و الخيانة، ليعرّفه بأبلغ البيان أنّ هذه الأمور ممّا لاينبغى له ارتكابها فى بيته أبداً، و من ارتكبها كان خارجاً عن أهل البيت. و يظهر ذلك بالرّجوع إلى الارتكاز الّذى نعهده من مثل هذه التراكيب فى العربية بل و فى غيرها من الالسنة؛ فإنّا لا نشكّ بعد التأمّل فى موارد استعمالها أنَّ كلمة «لا» و معادلها من سائر اللغات فى هذه الموارد استعملت فى النفى الّذى هو معناها الأصلى إذا دخلت على الإسم. و من أقوى الشواهد على ذلك أنّه يصح تبديلها بغيرها من حروف النفى، فيقال القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۶٠ بدل قوله: لارفث و لافسوق و لاجدال فى الحج، ليس فى الحج رفث و لافسوق و لاجدال؛ فهل يمكن القول بأنَّ «ليس» أيضاً استعملت فى معنى النّهى؟ هذا مضافاً إلى عدم إمكان إرادة النّهى من بعض هذه التراكيب بوجه من الوجوه، و هل يمكن أن يقال أنّ معنى قوله: «لا إخصاء فى الإسلام»، هو: «لاتخصوا فى الإسلام»؛ و هل لنا أنس بهذا التعبير، و هل الإسلام يمكن أن يكون ظرفاً للإخصاء؟ و أمّا ما نقله قدس سره عن أئمّة اللغة، فلعلّ نظرهم إلى النّتيجة و المغزى لا إلى المعنى المطابقى، كما هو دأبهم فى سائر المقامات؛ لمّا قد عرفت من أنّا لانضائق عن القول بإرادة معنى النّهى بالمآل من هذا النّفى بعنوان الكناية، و إنّما الكلام هنا فى مفاد كلمة «لا». هذا مضافاً إلى أنَّ حجية قولهم فى أمثال هذه التراكيب الّتى نعلم وضع مفرداتها بل و هيئاتها فى الجملة من دون الحاجة إلى الرجوع إليهم مشكلٌ، و لو قلنا بحجية قول اللغوى. هذا كلّه مع ما عرفت فى مقدّمات البحث من قوّة احتمال ورود هذه الفقرة ذيل رواية الشفعة الّتى لاتناسب النهى أصلًا، بل ظاهرها النّفى لجعلها كبرى كليّة للحكم الوضعى المذكور فى صدر الرواية. و لو قلنا بورود قيد «فى الإسلام» بعد قوله: «لاضرر و لاضرار» كان إرادة النفى هنا أوضح كما مرّ فى المقدّمات. و أمّا المعنى الثالث، فغاية ما يمكن أن يقال فى توجيهه: إنّ الضرر إذا كان متداركاً لم يصدق عليه عنوان «الضرر» بنظر العرف، و إن صحّ إطلاقه عليه بالدقّة العقليّة؛ فنفى الشّارع للضرر على الإطلاق، مع ما نرى من وجوده فى الخارج، دليل على أنّ جميع أنواع الضرر الحاصلة من ناحية المكلّفين متداركة بحكم الشّرع، و أنّ فاعلها مأمور بتداركها و جبرانها، و إلّالم يصحّ نفيها؛ فهذا القيد أعنى «عدم التّدارك» إنّما يستفاد من الخارج من باب دلالة الإقتضاء. و أورد عليه العلّامة الانصارى قدس سره بعد عدّه أردأ الوجوه، بأنّ الضرر الخارجى لاينزّل منزلة العدم بمجرد حكم الشّارع بلزوم تداركه، و إنّما يصحّ ذلك إذا كان الضرر القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۶١ متداركاً فعلًا و خارجاً. و استحسنه المحقق النّائينى قدس سره و قال: إنّه حرّىٌ بالتحقيق، خصوصاً لو أُريد من لزوم التدارك وجوبه التكليفى، من دون إشتغال ذمة الضارّ بشى‌ء، فإنّ مجرد حكم الشّارع بوجوب تداركه لايبرر عدّه كالعدم. هذا و الانصاف، أنّ شيئاً ممّا ذكراه (اعلى اللّه مقامهما) غير وارد على هذا الوجه، بل لقائله أن يقول: إنّ النّفى هنا بلحاظ عالم التشريع و الخارج- كما التزم به المحقق النائينى فى بيان مختاره على ما عرفت فى الوجه الأوّل-؛ فالشارع لايرى الضرر الّذى حكم بتداركه من قبل الضارّ ضرراً فى عالم التشريع، لأنّه متدارك فعلًا بلحاظ

حكمه، فلا-يرى منه بهذا النّظر عين و لا- أثر، فالتدارك فعليّ بهذه الملاحظة لا- شأنيّ. و منه تعرف أنّه لافرق فى ذلك بين الإلزام تكليفاً بتدارك الضرر أو اشتغال ذمة الضارّ بشى، لأنّ نظر الشّارع فى مقام التشريع فى الحقيقة إلى من يأتمر بأوامره و ينتهى بنواهيه، و لولا ذلك لم يكن لإشتغال الذمة أيضاً أثر فى عدّه كالمعدوم، إذا فرضنا المكلّف عاصياً غير معتن بتشريعات الشّارع المقدّس و أحكامه الوضعية و التكليفيّة. نعم يرد على هذا الوجه أمران آخران يخرّبان بنيانه من القواعد: أحدهما: أنّه لو كان مراده النّفى بلحاظ عالم التشريع- قد عرفت أنّه لا مناص منه-، فلا داعى لتقييد الضرر المنفى بغير المتدارك، بل يجوز نفى وجود الضرر بهذا اللحاظ مطلقاً؛ فيرجع إلى عدم جعل الأحكام الضررية كما هو مفاد الوجه الأوّل، فلا تصل النوبة إلى هذا الوجه. و الحاصل أنّه لادليل على تقييد نفى الضرر بغير المتدارك على كل حال. ثانيهما: أنّ التدارك فى عالم التّشريع بل و فى الخارج أيضاً لايكفى فى سلب عنوان الضرر حقيقةً عمّا هو مصداقه مع قطع النّظر عن التّدارك، بل هو نوع من التسامح العرفى، أو نحو من المجاز بلحاظ الإشتراك فى الآثار؛ فإنّ الضرر المتدارك القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۶۲ فى حكم العدم من جهة كثير من الآثار. نعم لو كان التدارك من جميع الجهات و الحيثيات بحيث لايرى أهل العرف فرقاً بين التألف و البدل فى شىء من الخصوصيّات، حتّى من جهة الزّمان، بأنّ يكون التدارك بعد التلف بلا فصل، أمكن الحكم بسلب عنوان الضّرر عنه بالنظر العرفى، و إن كان ضرراً بالدقّة العقليّة. ولكنّه أيضاً غير صاف عن شوب الأشكال. و أمّا الوجه الأوّل فغاية ما يمكن أن يقال فى تقريبه ما ذكره المحقق النائينى فى كلام طويل له فى المقام حاصله: «إنّ النّفى فى المقام و أشباهه من حديث الرّفع، و لاصلاة إلّابطهور، و غيرهما، محمول على معناه الحقيقى بالنّظر إلى عالم التّشريع؛ فإنّ الأحكام التكليفية و كذا الوضعيّة أمرها بيد الشّارع، إن شاء رفعها، و إن شاء وضعها. فالنّفى إذا تعلّق بحكم شرعى يكون نفياً حقيقياً، لارتفاعه واقعاً فى عالم التّشريع. هذا بالنسبة إلى النّفى، و أمّا إطلاق «الضرر» على الأحكام المستلزمة له فهو أيضاً حقيقى؛ لأنّ إطلاق المسببات التوليدية كالإحراق على ايجاد أسبابها شائع ذائع، فمن ألقى شيئاً فى النّار يقال: إنّه أحرقه، قولًا حقيقياً. و حينئذ نقول: كما أنّ الشّارع إذا حكم بحكم شرع وضعى أو تكليفى يوجب الضّرر على المكلّفين يصدق أنّه أضرّ بهم، و ليس هذا إطلاقاً مجازياً، كذلك إذا نفاه يصدق عليه أنّه نفى الضّرر عنه. نعم لو كانت الأحكام الشّريعّة من قبيل المعدّات للضرر لا من قبيل الأسباب، أو كانت من قبيل الأسباب غير التوليدية كان إسناد الضرر إلى من أوجدها إسناداً مجازياً. ولكن الأحكام الشرعية ليست كذلك، بل حكم الشارع بالنسبة إلى محيط التشريع كالسبب التوليدى لاغير؛ أمّا فى الأحكام الوضعية فواضح، فإنّ حكم الشّارع بلزوم البيع الغبنى مثلًا يوجب إلقاء المغبون فى الضرر، و كذا فى أشباهه؛ و أمّا فى الأحكام التكليفيّة فإسناد الإضرار فيها إلى الشّارع إنّما هو بملاحظة داعى المكلّف و إرادته المنبعثة عن حكم الشّرع، ففى الحقيقة الحكم التكليفى سبب لانبعاث إرادة المكلّف و هى سبب للفعل؛ فهو أيضاً من سنخ القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۶۳ الأسباب التوليدية». هذه خلاصة ما أفاده و قد لخّصناه لطوله.

و يرد عليه أمور:

أوّلها: أنّ النّفى بلحاظ عالم التّشريع دون الخارج بنفسه نوع من المجاز، لأنّ ألفاظ النّفى و الإثبات موضوعة للوجود و العدم الخارجيين، أمّا الوجود و العدم فى وعاء الإعتبار و التشريع فليسا وجوداً و عدماً حقيقيين، بل هما نوع من الوجود و العدم الإدّعائيين؛ فالحكم بالعدم على ما أنعدم فى ذاك العالم و بالوجود على ما وجد فيه، و كذا حمل عنوان الضرر على الأحكام المجعولة فيها كلّها تحتاج إلى نوع من العناية و المسامحة. بل إنّ إطلاق العالم على ذاك العالم الفرضى الإعتبارى أيضاً من باب المجاز، غاية الأمر أنّه من باب الحقيقة الإدعائية- و المجازات كلّها أو جلّها من هذا القبيل على المختار-؛ فالشّارع المقدّس إذا اعتبر شيئاً نفياً أو إثباتاً فى عالم التشريع فقد جعله فرداً إدعائياً للوجود و العدم الخارجيين، و أطلق الألفاظ عليه بهذه الملاحظة. و الحاصل أنّ النّفى فى المقام و أشباهه ليس محمولًا على معناه الحقيقى. ثانيها: أنّه لو سلّمنا أنّ النّفى هنا حقيقى بلحاظ عالم التّشريع- كما أفاده-، لم تبق حاجة فى

توجيه انطباق عنوان «الضرر» على الأحكام الضررية إلى بحث الأسباب التوليدية؛ فإنّ جعل الأحكام الضررّية- وضعية كانت أو تكليفية- بنفسه مصداقٌ لعنوان الإضرار فى وعاء التّشريع لاسببٌ له؛ فإنّ الجعل و الإعتبار فى عالم التّشريع كالإيجاد فى عالم التكوين، فمن شرّع قانوناً ضرريًّا فقد أضرّ بمن يشمله بنفس هذا الجعل. و بعبارة أخرى: الحكم بجواز أخذ مال الغير بغير حق، بالنسبة إلى عالم التشريع، كالأخذ منه فى عالم الخارج؛ فكما أنّ أخذه منه بنفسه مصداق للضرر، كذلك الحكم بالجواز فى عالم التشريع مصداق له بهذا النّظر، و لافرق فيه بين الأحكام التكليفيّة و الوضعية. نعم لو كان النّفى بلحاظ عالم التكوين مسّت الحاجة إلى بحث الأسباب التوليديّة فى توجيه انطباق عنوان الضّرر على الأحكام القواعد الفقهية، ج١، ص: ٦۴ الضررية كما لايخفى. ثالثها: أنّ ما ذكره من كون الأحكام التكليفية من سنخ الأسباب التوليدية بتوسيط إرادة المكلّفين المنبعثة من تلك الأحكام هو أيضاً فى غير محلّه؛ فإنّ أفعال المكلّفين و إن استندت إلى إراداتهم إلّاأن أراداتهم مستندة إلى اختيارهم- على ما هو التّحقيق من بطلان الجبر-، فليست الأحكام الشرعية عللًا توليدية للإرادة، بل العلّة لها هو الإختيار، و الأحكام من قبيل المعدّات و الدواعى المؤكّدة لاختيار أحد الطرفين لا غير. هذا مضافاً إلى أنّه لوتم هذا البيان كان اللازم الحكم بصدق عنوان الضّرر فى عالم الخارج لا عالم التّشريع، لأنَّ انبعاث الإرادة عن الأحكام التكليفيّة يوجب تحقّق الفعل فى الخارج، فنفى التكليف الضررى يستلزم نفى وجود الضّرر فى هذا الوعاء، و لو من طريق إعدام إرادة المكلّفين المنبعثة عنه؛ فكأنّه وقع الخلط فى كلامه قدس سره بين ظرفى الخارج و التّشريع. و هذه الإيرادات واردة على التّقريب الّذى اختاره المحقّق النّائينى فى بيان الوجه الأوّل. و أمّا ما يرد على هذا الوجه على جميع تقريباته و يهدم بنيانه من القواعد فهو: إنّه مبنى على أنّ الفاعل للضرر فى قوله: «لاضرر و لاضرار» هو الشّارع المقدّس، بأن يكون المنفى فى الحقيقة إضرار الشّارع بالمكلّفين، و مآله إلى نفى الأحكام المستلزمة للضرر. فحاصل معنى الرواية على هذا: أنّه لاضرر و لاضرار من ناحية الشّارع على المكلّفين؛ فإنّه لم يكتب عليهم أحكاماً- وضعية أو تكليفيّة- توجب الإضرار بهم، كلزوم البيع الغبنى على المغبون، و وجوب الوضوء و الصوم الضرريين، و غيرها من أشباهها؛ فنفى العبادات الضرريّة بهذه القاعدة ينادى بأعلى صوته بأنّ الفاعل للضرر فى هذه الفقرة عندهم هو الشارع لاغير. مع أنّ هناك قرائن كثيرة تشهد على أنّ الفاعل هو النّاس، بعضهم ببعض؛ فالمنفى فى الحقيقة نفى جواز إضرار بعضهم ببعض- وضعاً أو تكليفاً-. لا أقول: إنّ النّفى بمعنى النّهى- كما اختاره المحقّق الإصفهانى-، بل هو بمعناه الأصلى، ولكن القواعد الفقهية، ج١، ص: ۶۵ المنفى هو الضرر النّاشئ من ناحية المكلّفين. و سيأتى تحقيق هذا المعنى و بيان نتائجه عند بيان المذهب المختار إن شاء اللّه. و الّذى يدلّ على أن الفاعل فى هذه الفقرة هو النّاس لاالشارع المقدس أمور: منها: أنّ قوله صلى الله عليه و آله «إنّك رجل مضارّ» بمنزلة الصغرى لقوله: «لاضرر و لاضرار»، و لاشكّ أنّ الفاعل فى هذه الجملة هو «سمرة بن جندب». فهذا من أقوى الشواهد على أنّ الفاعل فى الفقرة الثانية ايضاً هم المكلّفون لاغير. و منها: أنّ كلمة «ضرار» بما له من المعنى و هو الضرر العمدى النّاشئ عن الأغراض الفاسدة- كما قوّيناه- لاتناسب كون الفاعل هو الشّارع المقدّس قطعاً؛ لأنّ احتمال إضرار الشّارع بالمكلّفين بهذا الوجه منفى مطلقاً، عند كلّ أحد، من دون حاجة إلى بيان، بل الّذى يحتاج إليه إنّما هو نفى إضرار بعض المكلّفين ببعض كذلك، مثل ما فى قضية سمرة. و منها: قوله فى ذيل رواية «منع فضل الماء» الّتى رواها عقبة بن خالد: «أنّه لا يمنع فضل ماء» ليمنع فضل كلاء، و قال: «لاضرر و لاضرار»؛ بناءاً على أنّ ورود هذه الفقرة ذيلها- كما قوّيناه- ظاهرٌ فى أنّ نفى الضرر و الضرار بمنزلة التعليل للنّهى عن منع فضل الماء، فكأنّه قال: لايمنع صاحب البئر فضل مائه لما فيه من الإضرار بالممنوع، و إضرار النّاس بعضهم ببعض منفى فى الشريعة؛ فظاهر هذه الرواية أيضاً كون الفاعل، المكلّفين، و إحتمال كونه هو الشارع يحتاج إلى تكلّف بعيد. هذا مضافاً إلى ظهور كلمات أئمّة اللغة فى ذلك، حيث إنّهم فسرّوه بما يرجع إلى النّهى عن الإضرار، ومن الواضح أنّه لايتمّ إلّاعلى كون الفاعل هو النّاس. و قد عرفت عند التّعرّض لما اختاره المحقّق الإصفهانى و نقده أنّه لايستفاد من تفسيرهم أنّ لفظة «لا» استعملت فى النّهى، و إن كان كناية عنه فراجع. و الحاصل أنّ هذه التفسيرات أيضاً مؤيّدة لما ذكرنا؛ و كذا ما يظهر من أئمّة الفقه و مهرته من الّتمسّك بهذه القاعدة فى أبواب المعاملات، و ما يحذو حذوها ممّا يرجع إلى مناسبات بين النّاس؛ و ليس التمسّك بها فى

أبواب العبادات بهذه المثابة كما لايخفى على من له القواعد الفقهية، ج١، ص: ۶۶ أنس بكلماتهم. و ممّا ذكرنا يظهر حال الوجه الثّانى من الوجوه المذكورة فى معنى الحديث، حيث إنّه يشترك مع الوجه الأوّل من جهات شتّى، و إن كان قابلًا للتطبيق على المذهب المختار كما سنشير إليه فيما يلى.

فذلكة الكلام فى معنى الحديث:

قد عرفت ممّا ذكرنا فى توضيح الوجوه الّتى ذكرها الأعلام فى تفسير الحديث و ما يتوجّه إليها من الإيرادات أموراً: الأوّل: أنّ كلمة «لا» هنا بمعنى النّفى لا النّهى. الثّانى: أنّ الفاعل للضرر فى قوله: «لاضرر و لاضرار» هو النّاس لا الشارع المقدّس. الثّالث: أنَّ المنفى هو نفس الضرر و الضرار لا الأحكام الّتى ينشأ منه الضرر، و لكنّه كناية عن عدم امضائهما فى الشرع. و من هذه الأمور يُستنتج المذهب المختار فى تفسير الحديث. بيان ذلك: إنّ ظاهر هذه الفقرة نفى وجود الضرر و الضرار بين المكلّفين، ولكن عدم صدق هذا المعنى فى الخارج، مضافاً إلى قرينة المقام- و هو كونه صلى الله عليه و آله بصدد بيان الحكم الشرعى و القضاء بين الأنصارى و سمرة بن جندب- يكون شاهداً على أنّه كناية عن عدم امضاء هذه الفعل الضررى فى الشريعة، لاوضعاً و لاتكليفاً؛ فكأنّه إذا لم يمضه لايرى منه عين و لا أثر فى محيط التشريع؛ و إن هو إلّانظير قول الرجل لخادمه: لايكون فى بيتى الخيانة و الكذب و قول الزور، يعنى أنّ هذه الأمور غير مجازة عندى، فكأنّى لا أرى منها عيناً و لاأثراً. فنفى هذه الأمور كناية عن نفى إمضائها و عدم ترخيصها بوجه من الوجوه. و كذا الكلام فى أشباهه مثل قوله: لارهبانية فى الإسلام، و لا إخصاء فى الإسلام، حيث إنّ المنفى فيها أيضاً نفس هذه الأفعال، ولكنّه يفيد نفى الترخيص و الإمضاء بأبلغ الوجوه، كما هو الشأن فى جميع الكنايات. و من ذلك تعرف أنّ مفاد الحديث لاينحصر فى النّهى التكليفى عن الإضرار القواعد الفقهية، ج١، ص: ۶۷ بالغير، بل يعمّه و الأحكام الوضعية؛ فكما أنّ دخول سمرة بن جندب على الأنصارى بغير استئذان منه ضررٌ منهى عنه تكليفاً، كذلك البيع الغبنى إذا وقع على وجه اللزوم بنفسه مصداقٌ للضرر و الإضرار، فهو أيضاً غير ممضى من ناحية الشرع، و عدم امضائه يساوق عدم نفوذه و تأثيره. و هذا المعنى المختار و إن وافق ما ذهب إليه الأكثر من حيث النتيجة فى أكثر نواحيها، إلّاأنّه يفارقه فى أبواب العبادات الضرريّة، من الوضوء و الصوم الضرريين و ما ضاهاهما؛ فعلى مختارهم يمكن نفى وجوبهما بهذه القاعدة، ولكن على المختار لا يمكن لعدم أوله إلى الضرر و الإضرار بين النّاس. و قد عرفت أنّ الفاعل للضرر المنفى هو النّاس لا الشّارع المقدّس، و هذا فرق ظاهر بين المذهبين من حيث النتيجة، فلاتغفل. لايقال: إنّ قوله «لاضرر و لاضرار» و إن لم يكن ناظراً إلى غير الضرر الناشئ من أفعال المكلّفين؛ من المضارّ الناشئة من أحكامه تعالى. إلّاأنّه يمكن استفادة حكمه منه بالأولوية القطعية، فإنّ الشّارع إذا نهى عن إضرار النّاس بعضهم ببعض و منَّ عليهم بهذا الحكم كيف يرضى بإلقائهم فى الضرر من ناحية أوامره و نواهيه؟ إذن لايبقى شك فى أنّ تكاليفه لاتشتمل على ضرر. و إن وجد ما ظاهره ذلك من عموم أو إطلاق يشمل موارد الضرر، فاللازم تخصيصه و تقييده. و أمّا الأحكام المشتملة على الضرر دائماً أو غالباً فضررها متدارك لامحالة بما فيها من المصالح الغالبة و يكشف عن ذلك حكمه بها مع هذا الحال، فهى و إن كانت ضررية بظاهرها، ولكن لاريب فى أنّ الشّارع قد حكم بها لمصالح تفوق ما فيها من المضار. فالجهاد و إن كان فيه تلف النّفوس، و نقص من الأموال و الأنفس و الّثمرات، إلّا أنّ فيه عزّ المسلمين و حفظ بيضة الإسلام و ثغوره، و أحكامه و حدوده؛ و فيه من المنافع العاجلة و الآجلة ما لايحصى. و من الواضح أن كون الشى نافعاً أو ضاراً تابعٌ لأقوى الجهات الموجودة فيه من المنافع و المضار. و لايزال العقلاء يقدمون على أمور فيها ضرر من بعض الجهات لمنافع أقوى تترتّب عليها، و لايسمّونها ضرراً القواعد الفقهية، ج١، ص: ۶۸ و شرّاً، بل يعدّونها نفعاً و خيراً. و الحاصل أنّه لابدّ من تقييد إطلاقات الأحكام الواردة فى غيرهذه الموارد و حصرها على غير موارد الضرر. لأنّا نقول: إذا كان حكم الشّارع فى الموارد الّتى تستلزم الضرر دائماً أو غالباً كاشفاً عن مصالح تربو على المضار الظاهرة فيها، و معه لايكون الحكم ضررياً، فليكن إطلاق

حكمه أو عمومه فى مثل الصوم و الوضوء الشامل للصوم و الوضوء الضرريين أيضاً كاشفاً عن وجود مصالح فى هذه الموارد ينتفى معها عنوان الضرر؛ فالتمسّك بالأولوية القطعية فى هذه الموارد، و التعدّى من دليل نفى الضرر إليها بهذه الولاية، ممنوع جدّاً، بعد عدم إحراز موضوع الضرر فيها، بل و إحراز عدمه. و من أقوى المؤيّدات، على ما ذكرنا من عدم شمول دليل نفى الضرر للعبادات الضررية، و أمثالها من التكاليف الّتى ينشأ الضرر فى بعض مصاديقها، أنّ قدماء الأصحاب بل و كثير من متأخّريهم فيما- حضرنى من كلماتهم- مع استقامة أنظارهم فى فهم المفاهيم العرفية من الكتاب و السنة، لم يفهموا من قاعدة نفى الضرر شمولها لمثل هذه الأحكام؛ و لم يستندوا إليها فى أبواب العبادات الضررية، و إنّما استدلّوا بها فى أبواب المعاملات، مثل خيار الغبن و غيره ممّا يرجع إلى إضرار النّاس بعضهم ببعض فقط. فهذا من المؤيّدات القويّة لما استظهرناه من أنّ دليل نفى الضرر لايدلّ على نفى هذه الأحكام، لابمعناه المطابقى و لا بالأولوية القطعيّة. و إليك بعض ما حضرنى من كلماتهم عاجلًا، و لابدّ من التتبع و التأمّل لكى يظهر حقيقة الحال. قال شيخ الطائفة فى المسألة ۱۱۰ من كتاب الطهارة فى باب أحكام الجبائر: «إذا خاف التلف من استعمال الماء أو الزيادة فى العلّة يمسّح عليها، ثمّ قال: «دليلنا قوله تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و إيجاب نزع الجبائر فيه حرج». ثمّ استدلّ بالإجماع و ببعض الأخبار، و لم يستدلّ بقاعدة لاضرر. و مثله إستدلاله فى غير واحد من مسائل التيمّم فراجع. و قال المحقّق فى «المعتبر» فى مسألة خوف زيادة المرض، أو بطء برئه، أو ظهور القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۶۹ الشين فى الأعضاء، أنّه يجوز التيمّم فى هذه الحالات. ثمّ استدلّ له بقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، و غيره من الأدلّة، و لم يستدلّ بهذه القاعدة. و العلامة ايضاً استدلّ فى «التذكرة» على جواز التيمّم عند خوف الشين فى البدن بإستعمال الماء بقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِينِ مِنْ حَرَجٍ»، و لم يستند إلى قاعدة نفى الضرر. و أفتى صاحب المدارك فى مسألة من وجد الماء بثمن يضرّ بالحال بجواز التيمم، و ذكر فى تأييد هذه الفتوى بعد الإستدلال بالروايات بقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، و قوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَايُرِيدُ بِكُمُ الْعُسَرَ». و هكذا فى غير واحدٍ من موارد الضرر فى أبواب التيمّم إستدلّ بقاعدة نفى الحرج، و لم يتعرّض لقاعدة نفى الضرر أصلًا. فهؤلاء الأعلام و غيرهم (رضوان اللّه عليهم) مع استنادهم غالباً فى أبواب المعاملات- مثل: مسألة خيار الغبن و غيرها- بقاعدة نفى الضرر، لايستندون إليها- فيما حضرنا من كلماتهم- فى أبواب العبادات الضررية، و غيرها من التكاليف الّتى تكون من حقوق اللّه، و لاترجع إلى معاملة الناس بعضهم مع بعض. أظنّ أنَّ الإستناد بهذه القاعدة فى هذه الأبواب نشأ بين المتأخّرين، أو متأخرى المتأخّرين من الأصحاب. و قد عرفت أنّ القرائن الكثيرة الموجودة فى نفس روايات الباب تشرف الفقيه على القطع بعدم شمولها لما ذكرنا؛ و فتاوى الأصحاب أيضاً شاهدة له. و لو تنزّلنا و حكمنا بإجمالها فاللازم أيضاً الأخذ بالمتيقّن منها؛ فتبقى إطلاقات أدلّة هذه التكاليف سليمة عن المعارض أو الحاكم. هذا ولكن الّذى يسهّل الخطب إمكان الإستناد إلى قاعدة «نفى الحرج» فى جلّ هذه الموارد، فيستغنى بها عن غيرها؛ ولكن مع ذلك تظهر الثمرة فى موارد نادرة يصدق عليها عنوان الضرر دون الحرج فراجع و تأمّل. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۷۰ و هنا إحتمال آخر، فى معنى الحديث يُحكى عن بعض «أعاظم العصر»، و هو أنَّ مفاد هذه القاعدة حكمٌ سلطانى بمنع إضرار النّاس بعضهم ببعض، فإنّ للنّبى صلى الله عليه و آله ثلاث مقامات: مقام النبوّة و تبليغ الرسالة، و هو من هذه الجهة مبلّغ عن اللّه، و حاكٍ لأحكامه الظاهرية و الواقعيّة، كالمجتهد بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المستفادة من الكتاب و السنّة؛ و مقام القضاء، و هو عند تنازع النّاس فى حقوقهم و أموالهم، فللنّبى صلى الله عليه و آله القضاء و فصل الخصومة بينهم؛ و مقام السلطنة و الرياسة من قبل اللّه، فأمره صلى الله عليه و آله و نهيه نافذان فيما يراه مصلحة للأمة، كنصب أمراء الجيوش و القضاة و أشباه ذلك. و حكمه صلى الله عليه و آله فى قضية سمرة بنفى الضرر و الضرار ظاهرٌ فى أنّه ليس من الأوّل ولا من الثّانى؛ لأنّه لم يكن للأنصارى- و لالسمرة- شكّ فى حكم تكليفى أو وضعى فى قضيتهما. أو تنازعٍ فى حقّ إختلفا فيه من جهة اشتباههما فى المصاديق أو الحكم، و إنّما وقع ما وقع من الأنصارى فى مقام الشكوى و التظلّم و الاستنصار به صلى الله عليه و آله بما أنّه سلطان على المسلمين وسائسهم، مع وضوح الحكم و الموضوع كليهما. فَأَمَرَهُ صلى الله عليه و آله بقلع النخلة حسماً لمادة الفساد، ثمّ عقّبه بقوله: «لاضرر و لاضرار».

فهذا حكم سلطانى عام بعد حكمه الخاص؛ و معناه أنّه لايضرّ أحد أحداً فى حمى سلطانى و حوزة رعيتى، و على جميع الأمّة إطاعته فى ذلك و الانتهاء بنهيه، لا بما أنّه حكم من أحكام اللّه بل بما أنّه حكم من قبل سلطان مفترض الطاعة. و يشهد لهذا المعنى تصدير هذه الفقرة فى رواية «عبادة بن صامت» المرويّة من طرق العامة بقوله: و «قضى» الظّاهر فى هذا النّوع من الحكم. هذا ملخص ما يُحكى عنه (دام عُلاه) فى كلام طويلٍ له فى المقام. ولكن لايخفى على المتأمّل أنّه لايمكن عدّ هذا معنى آخر للحديث، بل يؤول إلى المعنى الثالث من المعانى السابقة الّذى اختاره شيخ الشريعة الإصفهانى (قدّس‌اللّه سرّه الشريف)، من إرادة النهى من هذه الفقرة، غاية الأمر، ظاهر القائلين بهذ المعنى هو النّهى التشريعى، على وزان سائر الأحكام الشرعية، و مفاد هذا البيان كونه سنخاً القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٧١ آخر من النّهى، سمّاه نهياً سلطانياً؛ و من المعلوم أنّه لايظهر ثمرة بينهما بعد وجوب إمتثال كل منهما على جميع الأمة بلا تفاوت فى ذلك. و الظّاهر أنّه (دام عُلاه) أيضاً ليس بصدد ذلك، بل بصدد بيان تقريب آخر فى إثبات كون «لا» بمعنى النّهى، لا النفى، خلافاً للعلّامة الأنصارى (قدّس اللّه سرّه) و أتباعه؛ فلاتكون هذه القضية ناظرة إلى نفى الأحكام الضررية و حاكمة عليها، ولايجوز الإستدلال بها لنفى الأحكام الضرريّة مطلقاً. و مع ذلك يرد عليه: أوّلًا: أنّ كون «لا» هنا ناهية خلاف التّحقيق كما مرّ بيانه مشروحاً. و ثانياً: أنّه إن كان مراده من مقام سلطنة النّبى صلى الله عليه و آله أنّ له صلى الله عليه و آله تشريعاً كتشريع اللّه فى الأحكام الكلّية على الموضوعات الكلّية كالسلاطين فى سابق الأيّام- و إن كانت سلطنته حقّة-، أعطا اللّه ذلك رعاية لمقامه السامى، فهذا كماترى، و لا يظنّ أن يكون هذه مراده. و إنّ أراد أنّ له مقام ولاية الأمر و الحكومة الشرعية، بمعنى أنّ الأمور الخاصة الجزئية الّتى ترتّبط بمصالح الأمّة، مما لايندرج تحت ضابطة كلّية،- كنصب الولاة و أمراء الجيوش و عمّال الصّدقات و غيرها من أمثالها- كلّها بيده، و أنّ تطبيق هذه الأمور على ما يراه مصلحة للعباد و تشخيص مصاديقها موكول إلى نظره الشريف، فهو و إن كان من مقاماته قطعاً؛ إلّا أنّه لايشمل مثل: الضرر و الضرار، و ما أشبههما من الموضوعات الكلّية، الّتى لها فى الشرع حكم كلّى لامحالة، و ليست من سنخ تلك الأمور الخاصّة الّتى لاتنضبط تحت قاعدة كلّية و يرد فيها حكم كلّى كما هو ظاهر. و بعبارة أخرى: إنّ مقام السلطنة و الحكومة و إن كان من مقامات النّبى صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام، بل و حكّام الشّرع فى الجملة بلا إشكال؛ إلّاأنّه يختصّ بأمور شخصية جزئيّة ترتّبط بمصالح الأمّة ممّا لايندرج تحت ضابط كلّى و لايمكن تشريعه فى ضمن أحكام كلّية،- كنصب أمراء الجيوش و القضاة و جباة الصدقات و أمثالها ممّا لاتحيط الأحكام الكلّية بجزئياته يختلف بحسب الأزمنة والظروف-؛ فهذه الأمور و إن كانت أحكامها الكلّية واردة فى الشّرع بنحو بسيط، مثل ما ورد فى صفات القاضى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٧٢ و جابى الصدقة و غير ذلك، إلّاأنّ تشخيص مواردها و تطبيقها على مصاديقها موكول إلى نظر السلطان و ولى الأمر. و أمّا غير هذه الأمور من الأحكام الكلّية الواردة على موضوعاتها الكلّية فليست بيد السّلطان، بل بيد الشّارع المقدّس؛ و ليس للنّبى تشريع فى قبال تشريع اللّه حتّى يكون هناك تشريعان فى الأحكام الكلّية. و إن شئت قلت: ما من موضوع كلّى إلّاو له حكم كلّى فى الشرع من قبل اللّه سبحانه، و حينئذ لايبقى مورد لتشريع النّبى صلى الله عليه و آله أحكاماً كلّية على موضوعاتها الكلّية؛ و إنّما سلطانه صلى الله عليه و آله على تعيين مصاديقها، و تطبيقها فى الموارد التى فيها مصلحة للمسلمين بحسب اختلاف الظروف؛ و من المعلوم أنّ الضرر و الضرار من الموضوعات الكلّية الّتى تحتاج إلى حكم كلّى، فليسا فى حيطة سلطنة ولىّ أمر المسلمين بل فى حيطة التشريع الإلهى لا غير. نعم لو كان حكمه صلى الله عليه و آله مقصوراً على قلع شجرة «سمرة» أمكن القول بأنّه من قبيل الأحكام السلطانيّة، ولكنه ليس كذلك. و ثالثاً: الظاهر أنّ حكمه صلى الله عليه و آله فى قضية سمرة كان من باب القضاء و أنّ المقام كان من مقامات التنازع فى الحقوق و الأموال، غاية الأمر أنّه قد يكون النزاع ناشئاً من الجهل بالحكم، و من الجهل بمصاديقه أخرى. و الشاهد على ذلك أنّ سمرة- كما يظهر من الرّواية- كان يدّعى أنّ وجوب الاستئذان من الأنصارى تضييق فى دائرة سلطنته فيما كان له من حقّ العبور إلى نخلته، فلذا قال: أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟ و كان الأنصارى أيضاً يرى أنّ له إلزامه بذلك، فشكاه إلى النّبى صلى الله عليه و آله، فقضى له عليه، ثمّ ذكر حكماً عامّاً شرعياً يستفاد منه أحكام أشباهه. و يشهد بذلك ما ورد فى الرواية من التعبير بالقضاء؛ و ذكره فى

ضمن أقضيـة النّبى صـلى الله عليه و آله فى روايات الفريقين. و قـد كان هـذا العنوان- أى عنوان القضاء- مسـتعملًا فى هذا المعنى من لدن زمن النّبى صلى الله عليه و آله، إذا كان محفوفاً بقرينة الدعوى و الشكوى و المنازعة.

المقام الثالث: التنبيهات

اشارة

ذكر غير واحد من الأعلام هنا تنبيهات بيّنوا فيها حدود هذه القاعدة و مجراها، و فروعاً تستنبط منها، و مغزاها، و رفع ما يورد عليها من الإيـرادات؛ فنـذكرها و نـذكر مـا عنـدنا فيها، ثمّ نعقّبها بما أهملوا ذكره من الأمور المهمّـة الّتى لها دخل فى تحقيق حـدود القاعـدة و فروعها، فنقول و من اللّه سبحانه نستمد التوفيق:

التّنبيه الأوّل: هل هذه القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات؟

ذهب غير واحد من المحقّقين تبعاً لشـيخنا العلّامة الأنصارى قدس سره فى ما أفاده فى (الفرائد) إلى أنّ هذه القاعدة و إن كانت متينة سنداً و دلالة، إلّاأنّها موهونة بكثرة التخصـيصات الواردة عليها، بحيث يكون الخارج منها أضـعاف ما بقى تحتها؛ بل لو أريد العمل بها على عمومها حصل منها فقه جديد. و من هنا يعلم بأنّ لها معنى آخر غير ما يظهر لنا فى بادئ النظر لايرد عليه تخصـيص كثير. و عليه، تكون القاعدة مجملة لنا؛ و علينا الاقتصار فى العمل بها على الموارد التى عمل بها الأصحاب ممّا يعلم انحصار مدرك المسألة عندهم بهذه القاعدة لاغير. و قد زعم بعضـهم أنّ عمل الأصـحاب بها جابرٌ للوهن المذكور؛ و كأنَّه قد وصلت إليهم قرائن بيّنت لهم مغزاها و مفادها لم تصل إلينا! مع أنّ الناظر فى كلماتهم يعلم علماً قطعيّاً بعدم وصول شى آخر إليهم هنا عدا هذه الرّوايات المعروفة المشهورة، و قد عملوا بظواهرها و بنوا عليها أحكاماً كثيرة فى مختلف أبواب الفقه. فراجع كلام شـيخ الطائفة و العلّامة، و غيرهما من نظرائهما من القـدماء و المتأخرين، فى أبواب بيع الغبن، و شـبهها ممّا اسـتندوا فيه إلى هذه القاعدة، تجده شاهد صدق على ما ادّعينا؛ فكيف يكون عملهم- و الحال هذه- جابراً لهذا الضـعف و دافعاً لهذا الإشـكال؟ و قد شاع اليوم هذا النحو من الإسـتدلال فى موارد كثيرة، حيث لم يتيسّـر لهم حلّ بعض الإشكالات الواردة على بعض القواعد، فاستراحوا إلى عمل الأصحاب؛ مع أنّ التّدبّر فى كلماتهم يرشدنا إلى أنّ أصحابنا الأقدمين لم يزيدوا علينا فى كثير من هذه المباحث شيئاً، إلّاصرافة الذّهن وجودة النّظر العرفى، الموجبة لكشف مغزى القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۷۴ كلماتهم عليهم السلام لهم. و كأنّ هـذا المعنى قد ألجأ شـيخنا العلّامة الأنصارى فى بعض كلماته إلى حلّ هذا الإشـكال، تارة: بمنع أكثريـة الخارج منها و إن سلّمت كثرته، و أخرى: بخروج ما خرج بعنوان واحـد؛- بناءاً على ما اختاره فى أبواب العموم و الخصوص من عدم اسـتهجان كثرة التخصيص إذا كان بعنوان واحد-. و أورد عليه المحقق الخراسانى فى بعض حواشيه على (الفرائد) بأنّ خروج أفراد كثيرة بعنوان احد إنّما يمنع من استهجان التّخصـيص إذا كانت أفراد العام هى العناوين لا الأشـخاص. أقول: الظّاهر أنَّ تسالمهم (قـدّس اللّه أرواحهم)- على كثرة ما خرج من عموم قاعـدة لاضـرر- إنّما نشأ ممّا يترائى فى بادئ النّظر من وجود أحكام ضـرريّة كثيرة فى الشـريعة، كوجوب الأخماس و الزكوات و أداء الديّات و تحمّل الخسارات عند الإتلاف و الضمانات، و غير ذلك ممّا يتضمّن ضرراً مالياً؛ و كوجوب الجهاد و الحج و غير هما، ممّا يحتاج إلى بذل الأموال و الأنفس؛ و كوجوب تحمّل الحدود الشـرعية و القصاص و أشـباهها، ممّا يتضـمّن ضـرراً نفسـياً أو عرضياً. فإنَّ هذه الأحكام ثابتة فى الشريعة ظاهرة عند أهلها، خواصّهم و عوامهم. و فيه، أولًا: إنّ هـذا الأشـكال على فرض صـحّته- و هو غير صـحيح كمـا سـيأتى- إنما يلزم القائلين بكون مفاد القاعـدة نفى

الأحكام الضررية فى الشريعة، و أمّا على المختار من أنّ مفادها نفى إضرار النّاس بعضهم ببعض، و أنّ الشّارع لم يمض الإضرار فى عالمى الوضع و التكليف، فلا مجال له قطعاً. نعم قد عرفت أنّ هذه القاعدة تدلّ بالملازمة و الأولويّة على أنّه لاضرر من ناحية أحكام الشرع على أحدٍ؛ و من المعلوم أنّ هذه الملازمة لاتنفى شيئاً من الأحكام الّتى يترائى منها الضرر، بل أقصى ما يستفاد منها هو أنّ هذه الأحكام- بعد ثبوتها و تحقّقها و لو بطرق ظاهريّة- مشتملة على مصالح جمّة تكون بلحاظها أمراً نافعاً محبوباً لا ضاراً مبغوضاً؛ و ما نراه من الضرر أحياناً بادئ الأمر إنّما هو لعدم علمنا القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۷۵ بمنافعها و مصالحها، و إلّافالعالم بفوائد الخمس و الزكاة و الديّات يراها لازمة ببداهة عقله و حكومة فطرته، لِما فيها من المصالح. و ثانياً: نمنع كون هذه الأحكام كلّها أوجلها ضرريّة بنظر العرف و العقلاء؛ فإنّ اشباهها أو ما يقرب منها متداولة معروفة بينهم، يحكمون بها و يرونها حقاً نافعاً لا ضاراً باطلًا؛ فإنّهم لايزالون يحكمون بلزوم بذل الخراج و العشور، و أنَّ فيها صلاح المجتمع الّذى يقوم صلاح الأفراد بصلاحه، و لاتنحفظ منافعهم إلّابه. و قد استدلّ الإ مام أميرالمؤمنين عليه السلام بهذا الإرتكاز العقلائى فى عهده المعروف إلى مالك الأشتر، حيث قال: «فالجنود بإذن اللّه حصون الرعية و زين الولاة و عزّ المسلمين و سبل الأمن، و ليس تقوم الرّعية إلّابهم، ثمّ لا قوام للجنود إلّابما يخرج اللّه لهم من الخراج الّذى يقومون به على جهاد عدوّهم و يعتمدون عليه فيما يصلحهم». و كذلك عندهم حدود و ديّات، يرون إجرائها صلاحاً للمجتمع الّذى يرتبط به صلاح كلّ فرد فرد منهم، و إن كانت فى الأنظار البدوية الساذجة ضرريّة. و الحاصل أنّ جلّ هذه الأمور أو أشباهها موجودة عند العقلاء، و هم لا يرون فيها ضرراً، بل يرونها نافعة؛ و القول بأنّ العرف بالنّظر البدوى يحكم بكونها ضرريّة، فتشملها قاعدة لاضرر، ساقط جداً؛ لأنّ العرف لو حكم بكونها مصاديق للضرر من باب المسامحة لايلزمنا متابعته بعد ما يحكم بعدم كونها كذلك بعد تكرار النظر. و بالجملة، الصغرى فى جلّ الأمثلة المذكورة ممنوعة، فإن بقى هناك موارد يصدق عليها عنوان الضرر بالنّظر غير المسامحى العرفى، فلا شكّ أنّها طفيفة لا يلزم منها تخصيص الأكثر. و أمّا ما أفاده العلّامة الأنصارى من كفاية الخروج بعنوان واحد فى دفع محذور تخصيص الأكثر، و ما ذكره المحقق الخراسانى من أنّ ذلك إنّما يصحّ إذا كان ما تحت العام هى العناوين لا الأفراد، فكلّاهما ممنوعان؛ لما حقّقناه فى محلّه من استهجان التّخصيص ببعض مراتبه، و إن كان بعنوان واحد أو كان ما تحت العام هى العناوين لا الأفراد؛ كما يظهر بمراجعة امثلتها العرفية.

التنبيه الثّانى: هل فى هذا الحديث شئ يخالف القواعد؟

قال شيخنا العلّامة الأنصارى رضوان اللّه عليه بعد نقل قضية سمرة: و فى هذه القصّة إشكال من حيث حكم النّبى صلى الله عليه و آله بقلع العذق، مع أنّ القواعد لاتقتضيه؛ و نفى الضرر لا يوجب ذلك- ثمّ قال-: لكن لايخلّ بالإستدلال» إنتهى كلامه. و حاصل الإشكال عدم إنطباق بعض ما ذكر فى الرّواية على هذه القاعدة، و لا على سائر القواعد المعمولة؛ لأنّ أقصى ما يستفاد من قاعدة نفى الضرر هو لزوم إستئذان سمرة من الأنصارى، لما فى تركه من الضرر عليه، و أمّا قلع نخلته و رميها إليه عند إبائه عن الإستئذان فلا؛ مع أنّ ظاهر الرّواية أنّ هذا الحكم معلّل بالقاعدة المذكورة. أقول: و يمكن الذب عنه بأنّ الظّاهر أنّ حكمه صلى الله عليه و آله بذلك كان من باب حسم مادة الظلم و الفساد و إحقاق الحق؛ لأنّ النّخلة لو بقيت- و الحال هذه- كان الأنصارى دائماً فى عذاب و شدة، بل لعلّها صارت منشأ لمفاسد أخر؛ فلم يكن هناك طريق لدفع شرّ سمرة و قطع ظلمه عن الأنصارى، الواجب على ولىّ أمر المسلمين، إلّابقلع نخلته و رميها إليه. و عليه يستقيم تعليل هذا الحكم بنفى الضرر، لأنَّ ضرر دخول سمرة على الأنصارى بلا إذن منه، إذا كان منفياً فى الشريعة، و انحصر طريق دفعه فى قلع النّخلة، صحّ تعليل الحكم بقلعه بأنّه لاضرر و لاضرار؛ فهو من قبيل التعليل بالعلّة السّابقة. فالتّعليل فى محلّه و الإشكال مدفوع. و غير خفى أنّ هذه الحكم لايختصّ بالنّبى صلى الله عليه و آله، بل لحكام الشّرع أيضاً ذلك، إذا لم يجدوا بدّاً منه فى قطع يد الظّالم و حفظ حق المظلوم؛ فما أفاده المحقّق النّائينى فى المقام، من أنّ القلع لعلّه كان من

باب قطع الفساد لكونه صلى الله عليه و آله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، في غير محلّه. و ذكر هذه المحقّق طريقاً آخر في دفع هذا الأشكال حاصله: إنّ الضرر و إن كان القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۷۷ ينشأ من دخول سمرة على الأنصاري بلا استئذان منه، ولكن منشأ جواز دخوله كان هو استحقاقه، لكون النّخلة باقية في البستان؛ فالضرر و إن نشأ عن الدّخول، إلّاأنّه كان معلولًا لاستحقاق إبقاء النّخلة. فرفع هذا الحكم إنّما كان برفع منشأه، و هو إستحاق الإبقاء؛ كارتفاع وجوب المقدّمة برفع وجوب ذيها. فالقاعدة رافعة لإستحقاق بقاء النّخلة، و لازمه جواز قلعها؛ فيصحّ حينئذ تعليل الحكم المزبور بالقاعدة. إنتهى ملخّصاً. و أنت خبير بما فيه؛ فإنّه أولًا: مخالف للوجدان، و لظاهر الرواية معاً؛ لظهورها في أنّ سمرة لو كان يرضى بالاستئذان من الأنصاري لم يكن عليه بأس، و لم يجز قلع نخلته؛ ولكنّه لمّا أبى و أصرّ على الإضرار بالأنصاري حكم بذلك في حقّه. مع أنّ ما ذكره قدس سره لوتمّ لاقتضى جواز قلع النّخلة في هذه الحال أيضاً؛ لما ذكره من أنّ استحقاقه لإبقائها كان موجباً لجواز الدّخول على الأنصاري بغير إذن منه، و هذا الجواز بنفسه حكم ضرري، و إن لم يعمل بمقتضاه، و لم يدخل على الأنصاري بغير إذن منه. و ثانياً: إنّ بقاء العذق في البستان كان له آثار شرعيّة مختلفة، منها: جواز الدّخول بلا استئذان؛ فإذا كان خصوص هذا الأثر ضرريّاً، فاللازم نفي ترتّبه، لانفي ذات المؤثّر بجميع آثاره. و السرّ في هذا أنّ الحكم باستحقاق إبقاء النّخلة كما أنّه من الأحكام الشرعيّة و أمره بيد الشارع رفعاً و وضعاً، فكذلك ما له من الآثار المختلفة المترتّبة عليه شرعاً، و الجزء الأخير من العلّة التامّة للضرر هو الدخول في البستان بلا استئذان، فاللازم رفع هذا الأثر خاصة، لاذات الموضوع بجميع آثاره. فاللازم أن يحكم بجواز إبقاء النّخلة، و ترتّب جميع آثاره عليه ما عدا الدّخول عليه بغير إذنه. و أمّا قياسه على باب المقدمة فهو كماترى، للفرق الواضح بين المقامين؛ فإنّ الترتّب هناك تكويني ليس أمره بيد الشّارع، فليس له رفع وجوب المقدّمة إلّابرفع وجوب ذيها، بخلاف المقام. فكأنّه قدس سره خلط بين الترتّب الشّرعي و التكويني، فتدبّر جيّداً.

التّنبيه الثالث: في وجه تقديم هذه القاعدة على أدلّة الأحكام الأوّليّة

المعروف في وجه تقديم عموم هذه القاعدة على أدلّة الأحكام الشّرعيّة أنّه من باب حكومتها عليها؛ فليستا من قبيل المتعارضين حتّى تلاحظ النّسبة بينهما، أو يطلب الترجيح. و قد ذكر في وجه تقديمها عليها وجوه آخر، و لكن هذا البحث مبني على مختاراتهم في معنى الحديث. فمن قال بأنّ معناه نفي الحكم الضرري، فهو قائل بالحكومة لامحالة؛ لأنّه بمدلوله اللّفظي ناظرٌ إلى أدلّة الأحكام الأوّلية، فيكون حاكماً عليها. و كذلك الكلام على مذهب من يقول بأنّ معناه نفي الحكم الضرري بلسان نفي موضوعه. و أمّا بناء على ثالث الأقوال في معنى الحديث- و هو أن يكون النّفي بمعنى النّهي- فلا يبقى مورد للحكومة، و لاربط له بأدلّة الأحكام، بل هو كسائر النّواهي الشرعيّة الواردة في مواردها بلا تفاوت بينها. و كذا الكلام على المعنى الرابع، و هو إرادة نفي الصفة- أعني صفة عدم التدارك- عن نفي الضرر ليكون إشارة إلى لزوم تدارك الضرر؛ فإنّه حينئذ حكم مستقل في قبال سائر الأحكام، يختصّ بموارد الغرامات، و يدلّ على اشتغال ذمة الضارّ بغرامة ضرره؛ فيقدّم على العمومات الدالة على براءة الذمة منها؛ إمّا لكونه أخصّ منها، أو لعدم بقاء المورد له على فرض عدم التقدّم، أو لقوّته و إبائه عن التخصيص. هذا كلّه بناءً على مختارات القوم. و أمّا بناءً على مختارنا في معنى الحديث، و أنّ مفاده نفي إمضاء إضرار النّاس بعضهم ببعض في عالمي الوضع و التكليف، فالظاهر أيضاً عدم حكومته على أدلّة الأحكام الأُخر، لعدم كونه ناظراً إليها؛ فإنّ الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله اللّفظي ناظراً إلى الآخر، بحيث لولاه لكان لغواً باطلًا. إمّا بأن يتصرّف في موضوعه، كقول المولى لعبده: «إنّ الفاسق ليس بعالم»، في قبال قوله: أكرِم العلماء. أو بالتّصرّف في متعلّقه، كقوله: «مجرّد الإطعام ليس من الإكرام». أو بالتصرف في حكمه، كقوله: «إنّما عنيت بذاك الأمر القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۷۹ أو بالتّصرّف في نسبة الحكم إلى موضوعه، كقوله: «إكرام الفاسق ليس إكراماً للعالم». فإذن لا تنحصر الحكومة في الثلاثة الأولى كما أفاده المحقّق النّائيني في بعض كلماته في المقام. و من المعلوم أنّ شيئاً من هذه الأمور غير موجود في المقام. نعم، هو

مقدّم على أدلّة سائر الأحكام لوجهين آخرين: أحدهما: قوّة الدلالة، لاشتماله على نفى وجود الضرر رأساً، الظّاهر فى كمال التّحاشى و التباعد عنه؛ لاسيّما إذا أضيف إليه قيد: «فى الإسلام»- لو ثبت هذا القيد بحسب الأخبار، و قد عرفت الكلام فيه فى مقدّمة البحث. ثانيهما: إباؤه عن التخصيص؛ لكونه فى مقام الإمتنان، و للمناسبات المغروسة فى الأذهان بين هذا الحكم و موضوعه، كما لايخفى على المتأمّل الخبير. و لذا يستنفر الطبع من تخصيص هذا الحكم، و لو بالتّخصيص المتّصل، بأن يقال: لايجوز لأحد أن يضرّ بأحد إلّا فى كذا و كذا، و لو خرج منه بعض الموارد- كما إذا كان الإضرار بحقّ- فهو فى الحقيقة خروج موضوعى، لأنّه إحقاق حق لا إضرار، فتأمّل.

التّنبيه الرّابع: هل الحكم بنفى الضرر من باب الرخصة أو العزيمة؟

قد عرفت عند بيان المختار فى مفاد القاعدة أنّها لا تدلّ على نفى التكاليف الضررّية، كالوضوء و الصوم الضرريين، و أنَّ اللازم الرجوع فى هذه الموارد الى قاعدة: «نفى الحرج»؛ و أمّا على مختار القوم من دلاتها على نفيها، فهل هو من باب الرخصة أو العزيمة؟ لا إشكال فى عدم وجوب الوضوء الضررى و شبهه، إذا كان المكلّف عالماً بموضوع الضرر على مختارهم، و إنّما الكلام فى صحّته حينئذ و إن لم يكن واجباً. نقل المحقق النّائينى القول بالصحّة عن بعض الأعاظم و لم يسمّه، و استدلّ له بأنّ «لاضرر» إنّما يرفع الوجوب فإنّه ضررى، و أمّا أصل الجواز و المشروعيّة فلا، لأنّ الإمتنان لايقتضى أزيد ممّا ذكر. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۸۰ و ببيان آخر: أدلّة وجوب هذه الأمور دالّة بالإلتزام على وجود ملاكاتها حتّى فى موارد الضرر، و أدلّة نفى الضرر إنّما تعارضها فى دلالتها المطابقيّة على الوجوب، و لاتعارضها فى دلالتها الالتزامية على وجود ملاكاتها الموجب لمشروعيّتها فى هذه الموارد. و قد استحسن هذا البيان بعض أعاظم العصر فى (مستمسكه). و أورد المحقق النّائينى على البيان الأوّل بأمرين: أحدهما: إنّ هذه الأحكام أمور بسيطة لاتركيب فيها حتّى يرتفع بعض أجزائها و يبقى الآخر. ثانيهما: إنّه يستلزم كون ما فى طول الشى فى عرضه؛ فإنّ التيمّم متأخّر عن الوضوء، و إذا كان المكلّف فى موارد الضرر مرخّصاً شرعاً فى الطهارة المائيّة مع جواز الإكتفاء بالطهارة الترابيّة يلزم اتّحادهما فى الرتبة، و هو باطل؛ لأنّ المكلّف إذا كان قادراً على الطهارة المائية لم يدخل تحت قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدَاً طَيِّبَاً». «۱» أقول: يمكن الجواب عنهما، أمّا عن الاوّل: فبأنّ طريقه غير منحصر فى تجزئة الحكم البسيط، بل يمكن أن يكون من باب تقييد إطلاقات نفى الضرر بعدم إقدام المكلّف على التكليف الضررى، بأن يقال: إنّ وجوب الوضوء الضررى منفى عند عدم الإقدام لاغير، و لازم ذلك مشروعيّته و إن لم يكن واجباً. و الدليل عليه إنصراف الإطلاقات إليه، فتأمّل؛ فإنّ دعوى الإنصراف فيها عن هذه الصورة مشكلة جداً. و عن الثّانى: بعدم قيام دليل على كون الطهارة الترابيّة فى طول الطهارة المائية دائماً حتّى فى أمثال المقام، ولو سلّمنا شمول إطلاق الآية الشريفة لها، فهو إطلاق كسائر إطلاقات أدلة الأحكام، محكوم لقاعدة «لاضرر» أو مخصّص بها، فتأمّل، و الأولى فى دفع هذا الإشكال منع شمول الآية و دلالتها على المقام، و لا أقلّ من إجمالها من هذه الجهة، فتدّبر. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۸۱ و التّحقيق أنَّ هذه المسألة مبتيّة على مسألة حرمة الأضرار بالنّفس على الإطلاق، فإن قلنا بالحرمة فهذا الوضوء حرام لايمكن التقرّب به بلا إشكال؛ لأنّ حركات الوضوء متّحدة مع عنوان الإضرار بالنّفس. و على فرض كون الوضوء سبباً له لامتّحداً معه لايمكن أيضاً التقرّب به؛ لما حققناه فى محلّه من سراية الحسن و القبح من المسبّبات إلى الأسباب التوليديّة. هذا، ولكن الكلام فى حرمة الإضرار بالنّفس بهذا العموم، و تمام الكلام فى محلّه؛ و إن كان الأقوى فى النّظر عاجلًا عدم مشروعيّة هذا الوضوء على القول بشمول «لاضرر» لأمثال هذه التكاليف.

التّنبيه الخامس: هل الأمر يدور مدار الضرر الواقعى أو لا؟

إذا جهل بالضرر مع وجوده واقعاً فقد يقال بالصحّة؛ لِما يظهر اختياره من السيّد السند المحقّق اليزدى فى باب الوضوء عند ذكر الشرط السابع من شرائطه حيث قال: «و لو كان جاهلًا بالضرر صحّ، و إن كان متحقّقاً فى الواقع و الأحوط الإعادة أو التيمّم»، و كأنّه عدل عنه فى المسألة ۳۴ من هذا الباب حيث قال: «لو كان أصل الإستعمال مضرّاً، و توضأ جهلًا أو نسياناً فإنّه يمكن الحكم ببطلانه، لأنّه مأمور واقعاً بالتيمّم». و كيف كان فقد أفتى بالصحّة غير واحد من أعلام محشّيها (قدّس اللّه أسرارهم). و غاية ما يستدلّ به على الصحة أمران: أحدهما: إنّ القاعدة واردة مورد الإمتنان، و لا مِنّة فى نفى صحّة مثل هذا الوضوء؛ فإنّه لايزيد المكلّف إلّاعناءً و شدة، كما لايخفى. ثانيهما: إنّ الضرر هنا مسبّب عن جهل المكلّف، لاعن حكم الشّارع؛ فإنَّ غفلته عن الواقع هى الّتى أوقعته فى الضرر. و من المعلوم أنّ المنفى بهذه القاعدة هو الضرر النّاشئ من قبل حكم الشّارع لاغير. ولكن يرد على الأوّل منهما أنّ المنّة إنّما هى بلحاظ نوع الحكم، لابلحاظ أشخاصه القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۸۲ و أفراده و كلّ واحد واحد من الوقائع الشّخصيّة؛ فرفع وجوب الوضوء الضررى إذا كان بحسب نوعه منة على العباد، كان داخلًا تحت القاعدة على الإطلاق. و ما يتوهّم كثيراً من دورانه مدار الأشخاص و لزوم المنّة فى كل واحد من الأحكام الشّخصيّة المرفوعة- و كثيراً ما يرتّب عليه فروع مختلفة- باطل جداً، لأنّ المتيقّن إنصراف أدلّة «لاضرر» عن الموارد الّتى لاتكون بحسب نوعها منّة على العباد لاغير. و يشهد على ذلك أنّ حديث الرّفع أيضاً واردٌ مورد الإمتنان، و لايزالون يستدلون به على عدم نفوذ المعاملات الّتى وقعت عن إكراه- بل استدلّ به الإمام عليه السلام على ذلك أيضاً- حتّى فيما إذا كان فى نفوذها مصلحة المكره بالفتح أحياناً، و إن لم يعلم هو به؛ فلا يراعى فيه ملاك الإمتنان فى كلّ واحد من الموارد الشخصيّة. و لو كان مراعاة ذلك لازماً لكان الحكم ببطلان عقد المكرَه على الإطلاق بمقتضى حديث الرّفع فى غير محلّه، و لكان و القول بأنّ نفوذ تلك المعاملة بغير رضى المالك مشتمل على الضرر دائماً- و إن كان فيها منافع جمّة له واقعاً- لما فيه من سلب إختيار المالك و قصر دائرة سلطنته، شططاً من الكلام. و هكذا الكلام فى نفى آثار غير الإكراه من التسعة، كالجهل و النسيان، فإنّه لايكون فيه ملاك المنّة فى جميع الحالات، مع إطلاقهم القول برفعها. و ليس ذلك إلّامن جهة كفاية ملاك المنّة بحسب نوع الحكم و نوع مصاديقه. فالصواب فى وجه الحكم بصحّة العبادة فى المقام هو الوجه الثّانى، و يمكن تقريبه بوجه آخر أتمّ و أقوى و هو: إنّه لا إشكال فى أنّ الضرر فى هذه الموارد من قبيل العناوين الثّانويّة الّتى تكون مانعة عن تأثير العنوان الأوّلى بملاكه، الّذى يكون على نحو الإقتضاء لا العلّية التامة؛ فالوضوء الضررى فى حدّ ذاته واجد للملاك، ولكن هذا العنوان الثّانوى بملاكه يمنع عن تأثيره؛ و من المعلوم أنَّ الضرر إذا كان متوجّهاً نحو المكلّف على كل حال، لجهله بالواقع، كان الحكم بنفيه بلا ملاك، لعدم إمكان استيفاء الشّارع غرضه منه؛ فالحكم بنفيه حينئذ حكم بلا ملاك و لغو محض. و إن هو إلّانظير الحكم ببطلان وضوء القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۸۳ المكره على إستعمال الماء مع كونه مضراً له؛ فهل يساعد وجدان أحد على الحكم ببطلان وضوئه فى هذا الحال إذا أتى به عن قصد؟ و ممّا ذكرناه يظهر أنَّ المكلّف غير مأمور بالتّيمّم فى محل البحث، بل هو مأمور بالوضوء واقعاً. فما ذكره فى العروة من تعليل بطلان الوضوء بعدم الأمر به واقعاً فى غير محلّه؛ اللّهم إلّاأن يقال: إنَّ نظره فى ذلك إلى إطلاق الأخبار الخاصّة الواردة فى باب التيمّم فيما إذا كان إستعمال الماء مضرّاً. ولكن الإنصاف أنَّ شمولها لصورة وجود الضرر واقعاً مع جهل المكلّف به محل تأمّل و إشكال. هذا كلّه إذا كان الضرر موجوداً فى الواقع مع جهله به؛ و أمّا عكس المسألة و هو: إذا كان إستعمال الماء مضرّاً باعتقاده و مع ذلك توضأ و اغتسل، ثمّ بان عدم الضرر فيه، فظاهر غير واحد منهم الحكم بالبطلان فيه- كما يظهر من كلماتهم فى أبواب مسوغات التيمّم- و الوجه فيه: إمّا كونه مأموراً بالتيمّم، و عدم كونه مأموراً بالوضوء؛ نظراً إلى صدق عدم التمكن من استعمال الماء فى حقّه، لأنّ المراد من «عدم الوجدان» فى قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» عدم التمكّن من استعماله؛ سواء كان لعدم وجوده، أو لعدم القدرة على استعماله لمانع شرعى أو عقلى. و يظهر إختيار هذا الوجه من المحقّق النائينى قدس سره. أو لعدم تمشّى قصد القربة منه مع كونه باطلًا و حراماً باعتقاده، و لو فرض تمشيها منه فلا يكون الفعل مقرّباً؛ لأنّه حرام واقعاً. بل لأنّ الفعل إذا وقع بعنوان التجرى

فهو كالمعصية الحقيقة فى كونه مبعّداً للعبد من ساحة المولى و مانعاً من التّقرّب إليه. و قد اعتمد على هذا الوجه فى «المستمسك». و الإنصاف أنّ شيئاً من الوجهين لايكفى فى إثبات البطلان؛ أمّا الأوّل: فلأن مجرّد تخيّل الضرر لايجعله غير واجد للماء و غير متمكّن من إستعماله، بل هو متخيّل لعدم، التمكّن، لا ـ أنّه غير متمكن واقعاً. و إن هو إلّاـنظير من يكون مستطيعاً فى والواقع و هو لا ـ يعلم باستطاعته، أو يكون قادراً على الصلاة قائماً و هو يزعم أنّه غير قادر؛ فهو مأمور واقعاً بالطهارة المائية و إن كان معذوراً مادام جهله. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۸۴ و أمّا قياس ذلك على ما ذكروه فى باب صحّة صلاة من يكون الماء فى راحلته و هو لايعلم به فهو قياس مع الفارق؛ لأنّ الجهل هناك مانع عقلى من استعمال الماء كما هو ظاهر، بخلاف الجهل فى ما نحن فيه، فإنّه ليس مانعاً عقلًا و لاشرعاً؛ كيف و المفروض أنّ المكلّف قد أقدم على الوضوء فكيف يقاس به؟ فتدبّر. و أما عدم تمشّى قصد القربة، فهو ليس دائميّاً، كما يظهر من ملاحظة حال عوام النّاس فى أمثال المقام. و كون التجرى مبعّداً و مانعاً من التّقرّب أيضاً محل للكلام. فالعمدة فى وجه البطلان هو إستظهار الموضوعيّة من عنوان «الخوف» الوارد فى أبواب التيمّم، الصّادق فى المقام، لأنّ المفروض كون المكلّف خائفاً من استعمال الماء بل عالماً بالضرر- و إن لم يكن كذلك فى الواقع- ولكن فى هذا الإستظهار ايضاً كلام فى محلّه من الفقه.

التّنبيه السّادس: هل القاعدة شاملة للعدميات أو لا؟

اشارة

لا ـ إشكال فى شمول القاعدة للأحكام الوجوديّة، و إنّما الكلام فى شمولها للعدميات. و حاصل القول فيه أنّه هل يجوز التمسّك بالقاعدة لإثبات أحكام وجوديّة فى موارد يلزم من فقدها الضرر، بأن يكون عدم الحكم مشتملًا على الضرر فيتمسّك بالقاعدة لنفيه و يستنتج منه حكم وجودى، أو لا ـ؟ و مثّلوا له بضمان ما يفوت من عمل الحرّ بسبب حبسه، و بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار؛ فإنّ عدم الضّمان فى المقامين أمر ضررى، و إثباته رافع لذلك الضرر. هذا ولكن فى التمثيل الثّانى إشكال ظاهر، لأنّه مشمول لقاعدة الإتلاف؛ فإنّ فتح قفص الطائر سبب لإتلافه و داخل تحت أدلّة الإتلاف بلا كلام. الّلهم إلّاأن يقال: إنّ النّظر هنا إلى شمول قاعدة لاضرر له و إن كان حكمه معلوماً من جهة قاعدة الإتلاف. ولكنّه كماترى؛ ولذلك اقتصروا فى ذكر المثال الأوّل على عمل الحرّ، مع أنّه لافرق بين عمل العبد و الحرّ من هذه الجهة، و إنّما الفرق بينهما من جهة صدق الاتلاف فى عمل العبد لأنّه مال، و عدم صدقه فى عمل الحرّ لعدم صدق المال عليه. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۸۵ و كيف كان، فهذا النزاع كما يتصوّر بين القائلين بدلالة الحديث على نفى الأحكام الشّرعيّة الضرريّة مطلقاً كذلك يتصوّر على المختار، من عدم دلالته إلّاعلى نفى إمضاء إضرار النّاس بعضهم ببعض فى عالمى الوضع و التكليف؛ فما نذكره من الوجوه الآتية لتعميم القاعدة جارٍ على المذهبين. و إذ قد عرفت ذلك، فاعلم أنّ الحقّ عدم الفرق بين الأمور الوجوديّة و العدميّة هنا؛ و يدلّ عليه أمور: الأول: أنّ ما يطلق عليه الحكم العدمى فى أمثال المقام يكون فى الحقيقة حكماً وجودياً، فعدم الضمان فى المثالين عبارة أخرى عن الحكم ببرائة الذمّة، و هى حكم شرعى يحتاج إلى جعل الشّارع كما يحتاج شغل الذمّة إليه. و إن شئت قلت: براءة الذّمة فى باب الأحكام الوضعيّة نظير الإباحة فى باب الأحكام التكليفيّة؛ فكما أنَّ الإباحة و الترخيص فى مواردها من الأمور الوجوديّة، فكذلك حكم الشّارع ببرائة ذمّة الحابس للحرّ عن الغرامة حكم وضعى وجودى. و توهّم أنّ الإباحة التكليفيّة كالبرائة الوضعيّة من الأمور العدميّة المطابقة للأصل غير محتاجة إلى التّشريع و الجعل فاسد، لأنّ الأحكام الخمسة بأجمعها أمور وجوديّة، غاية الأمر أنّ بعضها محتاج إلى البيان، و بعضها يستكشف من عدم البيان؛ و الحاجة إلى البيان و عدمه غير الحاجة إلى الجعل و عدمه، كما هو ظاهر. و لذا يترائى من الشّارع المقدّس إنشاء الإباحة فى موارد كثيرة، كقوله: «كلّ شى حلال» و أمثاله فإنَّ التّحليل و الترخيص و الإباحة فى هذه الموارد أمور وجوديّة أنشأها الشارع. الثّانى: الظاهر من قوله: «لاضرر و لاضرار» أنّه لاضرر من ناحية الشارع على أحد- على قولهم-، أو من ناحية المكلّفين بعضهم إلى بعض- على المختار-؛

فالمنفى هو الضّرر المستند إلى الشّارع أو إلى المكلّفين. فلو لزم من عدم الجعل فى بعض الموارد إستناد الضرر إليه- كما فى مثال الحرّ المحبوس- وجب نفيه بالقاعدة. فالدليل ليس فيه عنوان: «الحكم الضررى» حتّى يتكلّم فى صدقه على العدميات، بل المدار على صدق نسبة الإضرار إلى الشّارع أو إلى المكلّفين. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨۶ و دعوى أنَّ استناد الضرر لايصحّ إلّافى مورد الأفعال الوجوديّة ممنوعة جداً؛ ألاترى أنّه لو صرّح الشّارع بأنّ منافع الحرّ غير مضمونة و لايجب تداركها و أن بلغ ضرره ما بلغ، صحّ لنا إن نقول: إنّ الحرّ المحبوس لم يقع فى هذه الخسارة العظيمة إلّا لقول الشارع كذا و كذا؟ و السرّ فى ذلك أنّ محيط التّشريع بجميع شؤونه محيط حكومة الشّارع، و الأمر فيه فى جميع حركات المكلّفين و سكناتهم إليه؛ فما ينشأ من إهمال جعل بعض الأحكام من الضرر مستند إليه، مثل ما ينشأ من أحكامه المجعولة. ألاترى أن الوالى إذا أهمل فى وضع الأنظمة اللازمة و نصب الحرس و الشرط و تجنيد الجنود لحفظ الرعية و نظام عيشهم فحدث فى أمورهم أحداث، فإنّها تنسب كلّها إلى سوء تدبير الوالى و إهماله فى الأمور؟ و الحاصل أنّ ترك الفعل فى الموارد الّتى يترقّب وجوده، يصحّح إستناد لوازمه إلى من يترقّب منه، و لايشترط فى صحة الإنتساب كون الفعل وجودياً دائماً. و من المعلوم أنّ المترقّب من الشّارع المقدّس فى محيط التشريع جعل الأحكام الحافظة لمصالح العباد و منافعهم، فلو أخلّ بها فقد ألقاهم فى الضرر، و هو منفى بمقتضى الحديث. هذا على مختار القائلين بأنّ المنفى هو الضرر من ناحية الشرع؛ و أمّا على المختار فالأمر أوضح، لأنّ حبس الحرّ و إتلاف منافعه مثلًا إضرار من ناحية بعض المكلّفين ببعض، فهو منفى فى الشريعة بجميع آثاره التكليفيّة و الوضعيّة، و لاينتفى إلّابثبوت الغرامة له عليه، فتأمّل. و لعلّه إليه يرجع ما أفاده شيخنا الأعظم العلّامة الأنصارى قدس سره فى رسالته المعروفة فى المسألة فى مقام توجيه القول بشمول القاعدة للعدميات، حيث قال: (إنّ المنفى ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يتدين به، و يعامل عليه فى شريعة الإسلام، وجوديّاً كان أو عدميّاً؛ فكما أنّه يجب فى حكمة الشّارع نفى الأحكام الضرريّة، كذلك يجب جعل الأحكام الّتى يلزم من عدمها الضرر). و لقد أجاد فيما القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨٧ أفاد، قدّس الله سرّه الشريف. الثالث: لو سلّمنا عدم شمولها للعدميات بالدلالة اللفظيّة، فلا أقلّ من دلالتها عليها بتنقيح المناط و إلغاء الخصوصيّة و مناسبة الحكم و الموضوع؛ و أىّ خصوصيّة للوجود و العدم فى هذا الباب و فيما منّ الله به على عباده من نفى الضرر عنهم؟ و غير خفى أنّ كل ما يتصوّر فى الحكم بنفى الضرر و الضرار من المصالح و الملاكات فهو موجود فى طرفى الوجود و العدم من دون أى تفاوت؛ و مجرّد كون شىء من الأمور الوجوديّة أو العدميّة لايكون مبدءاً للفرق فى المقام، و ليت شعرى ماذا تصوّره القائلون بالتفرقة بينهما؟

و قد يذكر للتعميم وجوه أخر غير صافية عن الإشكال:

منها: أنّ الحكم العدمى يستلزم أحكاماً وجوديّة دائماً، لا لما ذكرناه فى الوجه الأوّل، بل لأنّ عدم ضمان ما أتلفه على الحرّ من المنافع مثلًا يستلزم حرمة مطالبته بالغرامة و مقاصّته و التعرّض له. و فيه: إنّ حرمة مزاحمة النّاس فى سلطنتهم على أموالهم و أنفسهم بغير حقٍّ ثابت عليهم، ليس حكماً ضرريّاً أصلًا، و إنّما الضّرر فى المقام ينشأ من عدم ثبوت حقّ للحرّ على من أتلف منافعه؛ فلو أمكن إثبات حقّ له عليه بأدلّة نفى الضرر فهو، و إلّا فلا يجوز الإستناد إليها لنّفى حرمة المذكورات. و منها: أنّه يمكن استفادة العموم من نفس قضيّة «سمرة»، حيث إنَّ النبى صلى الله عليه و آله سلّط الأنصارى على قلع النّخلة، و علّله بنفى الضرر؛ فإنّ الضّرر هناك فى عدم سلطنته على القلع، فنفاه و أثبت سلطانه عليه. و فيه: ما عرفت فى التنبيه الثّانى من أن تسليطه عليه إنّما كان من باب دفع المنكر، و مقدمة لحفظ الحقّ، و حسماً لمادة الفساد، بعد إبائه الشديد عن القيام بما هو وظيفته قبال الأنصارى. فالمرفوع أوّلًا و بالذات هو تسلّط سمرة على إتيان عذقه بغير إذنٍ من الأنصارى- فإنّ الضّرر كان من ناحيته-، و من الواضح أنّه أمر وجودى. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨٨ و منها: أنَّ استشهاده عليه السلام بهذه القاعدة فى حديث الشفعة لإثبات حقّ الشفعة للشريك- مع أنّ الضرر إنّما هو فى عدم هذا الحقّ- دليل على شمولها للعدميات؛ و كذلك استشهاده بها لإثبات حقّ الإنتفاع من فضل الماء فى حديث منع فضل الماء. و فيه: أنّ

المرفوع فی حدیث الشفعهٔ هو لزوم البیع، و فی حدیث منع فضل الماء هو جواز المنع، و کلاهما أمران وجودیان، فتأمّل. و أمّا ما استدلّ به علی عدم العموم فهو أمور ذکرها المحقّق النّائینی قدس سره فی رسالته، نذکرها ثمّ نذکر ما عندنا فی دفعها. أحدها: أنّ الأمور العدمیّهٔ لایصحّ إستنادها إلی الشّارع. و قد عرفت الجواب عنه. ثانیها: أنّه لو عمت القاعدهٔ الأمور العدمیّهٔ لزم تأسیس فقه جدید؛ فیلزم مثلًا کون أمر الطّلاق بید الزّوجهٔ لو کان بقائها علی الزوجیهٔ مضرّاً بحالها، کما إذا غاب عنها زوّجها، أو لم ینفق علیها لفقر أو عصیان، بل یلزم الإنفساخ بغیر طلاق. و یلزم أیضاً إنعتاق العبید إذا کانوا فی الشدّهٔ. و یلزم أیضاً وجوب تدارک کلّ ضرر یتوجّه إلی مسلم، إمّا من بیت المال أو من مال غیره. و یدفعه: أنّ ما یلزم منه لیس فقهاً جدیداً و ما یکون فقهاً جدیداً لایلزم منه. أمّا کون الطّلاق بید الزوجهٔ إذا غاب عنها زوّجها فهو مخالف للنصوص الخاصهٔ الواردهٔ فی کتاب الطّلاق- و للمسألهٔ صور کثیرهٔ مذکورهٔ هناک-؛ لأنّها إمّا تعلم بحیاهٔ زوّجها أو لا، و علی الأوّل یجب علیها أن تصبر کما ورد فی النّصوص؛ و علی الثّانی إمّا ینفق علیها ولی الزّوج أو لا- فإنّ أنفق فعلیها أن تصبر أیضاً، و علی الثّانی ترفع أمرها إلی الحاکم فیتفحّص عن حالها أربع سنین؛ إلی غیر ما ذکروه هناک مع مدارکه و نصوصه، و تحقیق الحقّ فی محلّه. و بالجملهٔ عدم حکمهم بجواز طلاق الزّوجهٔ هناک إنّما هو لاتّباع النصوص، و لولاها لم نستبعد التمسّک بقاعدهٔ لاضرر فی هذا الباب کسائر الأبواب. هذا، ولکن لایلزم من التّمسّک بالقاعدهٔ هنا کون أمر الطلاق بید الزّوجهٔ- کما القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۸۹ توهّمه المحقق المذکور، بل غایهٔ ما یستفاد منها جواز حل عقدهٔ النّکاح، أمّا کونه بیدها فلا؛ و حینئذ إمّا نقول بکون أمره بید الحاکم، أو بید ولی الزّوج، فإن طلق فهو و إلّافیجبره الحاکم. فإنّ هذا هو الّذی تقتضیه قواعد المذهب و الجمع بین النّصوص کما سیأتی. و ذهب جماعهٔ إلی عدم الحاجهٔ إلی الطّلاق فی بعض صور المسألهٔ بل یأمرها الحاکم بالإعتداد فتعتدّ و تبین من زوجها. و أمّا إذا کان الزوج حاضراً ولکن کان لاینفق علیها لفقر أو عصیان، أو کان غائباً و لم یمکن إستفسار حاله- لعدم بسط ید الحاکم أو لموانع أُخر-، و لم یکن یوجد فیما من ینفق علیها و لم ترض هی بالصّبر، فقد ذهب المحقّق الطّباطبائی الیزدی قدس سره فیما أفاده فی ملحقات (العروهٔ) «۱» إلی إمکان القول بجواز طلاقها للحاکم؛ لقاعدتی نفی الحرج و الضّرر- خصوصاً إذا کانت شابهٔ و استلزم صبرها طول عمرها وقوعها فی مشقّهٔ شدیدهٔ-، و لما یستفاد من أخبار کثیرهٔ واردهٔ فی باب «وجوب نفقهٔ الزّوجهٔ» من أنّه إذا لم یکسها ما یواری عورتها و لم یطعمها ما یقیم صلبها کان حقّاً علی الإمام أن یفرّق بینهما، أو علی الزّوج أن یطلّقها. و بعض تلک الأخبار ما هو صحیح السند. و یؤیّد ما أفاده قدس سره أنّهم استدلّوا بهذه الروایات فی باب وجوب نفقهٔ الزّوجهٔ و لم یستشکلوا علیها بمخالفتها للقاعدهٔ من هذه الجههٔ، و لو کان لوجب التنبیه علیه عادهٔ، فراجع (الجواهر) و (الریاض) فی باب وجوب النفقهٔ تجد صدق ما ذکرنا. و قد حکی فی (المسالک) فی باب «من غاب عنها زوّجها» قولًا بأنّ للمرأهٔ الخروج من النّکاح بالإعسار بالنفقهٔ، و إن لم یسمّ قائله؛ و استدلّ هو علی جواز الطّلاق فی بعض صور المسئلهٔ- أعنی مسألهٔ من غاب عنها زوجها- بقاعدتی نفی الحرج و الضرر مضافاً إلی النصوص. و الحاصل إنّ مخالفهٔ هذه الفتوی لفتاوی الأصحاب غیر معلومهٔ مع ذهاب هؤلاء الأعلام أو میلهم إلیها. القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۹۰ و أمّا ما أفاده المحقّق النّائینی فیما عرفت من کلامه من احتمال الحکم بانفساخ النکاح بلا حاجهٔ الی الطّلاق، فهو أمر عجیب؛ لأنّ الّذی یقتضیه الجمع بین أحکام الشّرع و أغراضه و ملاکات أحکامه أن یرفع الضرر بطریق یکون أقلّ محذوراً. و من المعلوم أن توقّف حل عقدهٔ النّکاح علی الطلاق- إلّافیما استثنی- حکم ثابت فی الشّرع، کما أنّ کون الطلاق بید من أخذ بالسّاق حکم آخر؛ فإذا أمکن دفع الضّرر بإلغاء الثّانی- الّذی هو فی الواقع شرط من شرائط الطلاق- و إعطائه بید ولیّ الأمر الحافظ لنفوس المسلمین و أموالهم و فروجهم، فما الوجه فی إهمال حکم الطّلاق و توقّف إنفساخ الزوجیّهٔ علیه من رأس، و الحکم بانفساخها بنفس الضرر؟ و الحاصل أنّه یقتصر فی تخصیص عمومات الأحکام الأوّلیهٔ بعموم لاضرر علی مورد الضرورهٔ لاغیر. کما أنّ ما ذکره من مسألهٔ تدارک الضرر الّذی لیس من ناحیهٔ أحکام الشّرع و لا من ناحیهٔ المکلّفین بعضهم ببعض من بیت المال، فهو أعجب من سابقه. و لیت شعری ماالوجه فی لزوم تدارک هذا الضّرر مع عدم استناده إلی الشّارع و لا إلی مکلّف؟ و هل یمکن إسناد الضّرر إلی الشّارع و أحکامه لو لم یحکم بوجوب تدارک هذا الضّرر من بیت المال حتّی

يستدلّ بحديث نفى الضرر لإثبات وجوب التدارك؟ و لعمرى أنّه أوضح من أن يخفى على مثل هذا المحقّق النحرير.

التنبيه السابع: هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصى أو النوعى؟

لاينبغى الإشكال فى ظهور أدلّة الباب فى الضرر الشخصى، أما على المختار فواضح؛ لأنّ النّهى عن الضرر كالنّهى عن سائر الموضوعات تابع لوجود مصداقه الخارجى الّذى هو عين التشخّص، و كون الضرر من العناوين الثانويّة لايصادم هذه الظهور فى شى كما لايخفى. و أمّا على القول بأنّ مفاد الحديث هو نفى الأحكام الضررية مطلقاً فهو ايضاً كذلك؛ فإنّ الألفاظ بأجمعها فى هذه المقامات ظاهرة فى مصاديقها الخارجية الشخصيّة أينما تحققّت. فإذا كان الحكم بالنسبة إلى بعض أفراد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩١ المكلّفين ضررياً دون بعض أختصّ جريان القاعدة بمن يصدق فى حقّه الضرر دون غيره. و لايتوقّف هذا الظهور على القول بتقدّم القاعدة على عمومات الأحكام الأوّليّة من باب الحكومة- كما لعلّه يظهر من بعض كلمات المحقّق النّائينى فى المقام-، بل يجرى على جميع الوجوه الّتى ذكروها فى وجه تقديمها عليها. نعم، قد يتوهّم ظهور كلمات الأصحاب فى الضرر النوعى؛ لأنّهم استدلّوا بها على خيار الغبن، مع أنّ المعاملة الغبنيّة لاتكون ضرريّة دائماً، بل قد تكون المصلحة فى بيع المتاع و لو بأقلّ من ثمن المثل؛ كما إذا كان فى معرض الحرق و السَّرَق، أو كان المالك عاجزاً عن حفظه و قدر غيره عليه، فإذا باعه، و الحال هذا و هو لايعلم بأقلّ من ثمن المثل لم يتضرّر من هذه المعاملة و إن كان مغبوناً فيها؛ فهذه المعاملة الغبنيّة لاتشتمل على الضرر بالنسبة إلى هذه الشخص. ولكن يدفعه أنَّ المعاملة المذكورة المشتملة على الغبن من جهة بيع المتاع بأقلّ من ثمن مثله، ضرريّة من حيث كونها معاملة بلا إشكال، و إن كانت نافعة لملاحظات أخر خارجيّة. و إن شئت قلت: إنّ هذه المعاملة، كما أنّها غبنيّة من حيث كونها معاملة فكذلك تكون ضرريّة من هذه الجهة. و كون المتاع فى معرض الحرق و السَّرَق أمر خارج من دائرة المعاملة، فلا يقال: إنّه انتفع بهذا البيع؛ لأنّ الإنتفاع بالبيع إنّما يكون فيما إذا باعه بأكثر من ثمن مثله، بل يقال: إنّه و إن تضرّر فى هذه المعاملة إلّاأنّه انتفع بأمر خارج منها. و لذا يقال فى أمثال المقام: إنّ الضرر اليسير منع من الضرر الكثير، و إنّه لو لم يبعه بالضرر تضرر بأصله أو بأزيد منه؛ فإذا لوحظت جميع الحيثيات الداخليّة و الخارجيّة بعد الكسر و الإنكسار لم تكن هذه المبادلة ضرريّةً فى حقّه، كما أنّه ليس مغبوناً بهذه الملاحظة، ولكن هذه ملاحظات خارجة عن حقيقة المعاملة بما أنّها معاملة و لايصحّ جعلها مقياساً لكون المعاملة ضرريّةً أو غير ضررية، فالمعاملة الغبنيّة ضرريّة دائماً. و الحاصل أنَّ عنوان الضرر صادق على هذه المعاملة بلا إشكال. نعم، الحكم بالفساد فى خصوص هذه الواقعة لايكون منّة على المكلّف. ولكن قد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٢ عرفت آنفاً أنّ الإمتنان إنّما هو بلحاظ الحكم الكلّى فى هذه المقامات، لابحسب مصاديقه الشخصيّة؛ و دوران الضرر مدار الأشخاص أمرٌ، و دوران الإمتنان مدار النّوع أمر آخر، و لامنافاة بينهما أصلًا.

التّنبيه الثّامن: هل يجوز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النّفس؟

قال شيخنا الأعظم العلّامة الأنصارى فى رسالته المعمولة فى المسألة فى ملحقات مكاسبه، فى «التّنبيه الرّابع» من التّنبيهات الّتى أوردها هناك مالفظه: «مقتضى القاعدة أن لايجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إليه، و أنّه لايجب على أحد دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه؛ لأنّ الجواز فى الأوّل و الوجوب فى الثّانى حكمان ضرريان». ثمّ فرّع على الأوّل ما ذكروه من عدم جواز إسناد الحائط المخوف وقوعه على جذع الجار، و على الثّانى جواز إضرار الغير عند الإكراه و التّقيّة؛ بمعنى أنّه إذا أمر الظّالم بإضرار أحد و أوعد على تركه، جاز للمأمور إضراره لدفع الضرر المتوعّد عن نفسه، و لايجب عليه تحمّل ذلك الضرر لدفع الضرر عن الغير. و ذكر فى (الفرائد) فى هذا المقام ما لفظه: «أنّه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المرّجح يرجع إلى الأصول

و القواعد الأخر، كما أنّه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على النّاس، فإنّه يرجع إلى قاعدة «نفى الحرج»؛ لأنّ إلزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج. و قد ذكرنا توضيح ذلك فى مسألة التولّى من قبل الجائر من كتاب المكاسب» إنتهى. و ذكر هناك ما حاصله: «إنّ الضرر إذا توجّه إلى شخص- بمعنى حصل مقتضيه- فلا يجوز دفعه عن نفسه بإضرار غيره، كما إذا أجبره الظالم على دفع مال من أمواله، فإنّه لايجوز له نهب مال غيره لدفع الضرر عن نفسه؛ أمّا إذا كان الضرر أوّلًا و بالذات متوجّهاً إلى الغير، كما إذا أجبره على نهب مال الغير و أوعده على ترك النّهب بأخذ مال نفسه، فيجوز له ذلك، و لايجب عليه بذل مال من أمواله و تحمّل الضرر عن الغير؛ لأنّ الضرر بحسب قصد المكره بالكسر و إرادته الحتميّة متوجّه نحو الغير، و القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۹۳ المكره بالفتح و إن كان مباشراً للإضرار إلّاأنّه ضعيف لاينسب إليه الإضرار حتّى يقال: إنّه أضرّ بالغير لئلّا يتضرّر نفسه. نعم، لو تحمّل الضرر و لم يضرّ بالغير فقد صرف الضرر عنه إلى نفسه عرفاً، ولكن الشّارع لم يوجب عليه هذا المعنى، و الإمتنان بهذا على الأمّة لا قبح فيه. هذا مع أنّ أدلّة نفى الحرج كافية فى الفرق بين المقامين، فإنّه لاحرج فى عدم الرخصة فى دفع الضرر عن النّفس بإضرار الغير، بخلاف إلزام تحمّل الضرر عن الغير بإضرار النّفس فإنّه حرجى قطعاً» إنتهى ملخّصاً. أقول: إعلم أنَّ هنا مسائل ثلاث: أحداها: عدم جواز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النّفس، و هذا مستفاد من حديث لاضرر بلا كلام. ثانيتها: عدم وجوب تحمّل الضرر عن الغير بإضرار النّفس، و هذا مستفاد من أدلّة البراءة، ولايحتاج إلى قاعدة لاضرر؛ لأنّه ليس لنا دليل يقتضى- بعمومه أو إطلاقه- وجوب تحمّل الضرر عن الغير، حتّى يحتاج فى نفيه إلى أدلّة نفى الضرر، بخلاف المسألة الأولى؛ لأنّ إطلاقات البراءة هناك تدلّ على الجواز على عكس ما نحن فيه، فيحتاج فى نفيه إلى قاعدة لاضرر. ثالثتها: مسألة تعارض الضررين فى حق شخصين أو شخص واحد، و سيأتى حكمه فى التنبيه الآتى إن شاء اللّه، و لادخل له بالمسألتين السّابقتين. و من العجب أن شيخنا العلّامة الأنصارى قدس سره قد جمع فى الفرائد بين هذه المسائل الثلاث فى عبارة واحدة كما عرفت؛ ولكنّه قدس سره فرّق بينها فى رسالته المطبوعة فى ملحقات، (المكاسب)، فعقد للمسألتين الاولتين التنبيه الرّابع، و لتعارض الضررين التنبيه السّادس من التّنبيهات الّتى ذكرها. و أعجب منه ما أفاده المحقق النّائينى فى المقام، حيث أورد على كلام الشيخ فى رسالته المذكورة بأنّه لاوجه لعقد مسألة واحدة للجميع، و أنّ الصّواب جعل عنوان مسألة تعارض الضررين عنواناً مستقلًّا، و مسألة الإضرار بالغير كالولاية من القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۹۴ قبل الجائر عنواناً آخر. أقول: كأنّه زاغ بصره الشّريف عن الأمر الرّابع الّذى ذكره الشيخ قدس سره فى تلك الرّسالة، فإنّه بعينه ما رامه. و على كل حال، فلنرجع إلى البحث عن المسألتين الأولّيين اللّتين عقد لهما هذا التّنبيه، ثمّ لنبحث عن الثالثة فى التّنبيه الآتى إن شاء اللّه، فنقول و منه سبحانه نستمد التوفيق و العناية: أمّا الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النّفس فهو أمر غير جائز بلا إشكال، فلا يجوز توجيه السيل إلى دار الغير دفعاً له عن داره، و لا إلقاء الغير عند السبع لصرفه عن نفسه. و يدلّ عليه أدلّة نفى الضرر لاسيّما على المختار فى معناها. لايقال: إنّ ترك الإضرار بالغير فى مفروض البحث أيضاً يشتمل على الضرر، فكما أنّ فعله مستلزم للضرر على الغير فكذلك تركه أيضاً مستلزم للضرر على نفسه، فيكون داخلًا فى مسألة تعارض الضررين، و لعلّ هذا هو الوجه فى جعل الجميع مسألة واحدة. لأنّا نقول: ترك الإضرار بالغير فى مفروض البحث ليس فى حدّ ذاته ضرريّاً، و إنّما هو ترك للمانع عن مقتضى الضرر، توضيحه: إنّ مقتضى الضرر فى مفروض الكلام- و هو توجّه السيل أو السّبع مثلًا- موجود بحسب أسبابه الطبيعيّة لابسبب فعل المكلّف، ولكن يمكن خارجاً دفع أثره بتوجيهه نحو الغير و صرفه عن نفسه، فترك هذا إنّما هو ترك للمانع لا إيجاد للمقتضى كما لايخفى. و من هنا تعرف أنّ أدلّة لاضرر لاتشمل هذه الترك رأساً، لعدم موضوع له هنا، فلا يحتاج إلى القول بانصرافها بقرينة ورودها مورد الإمتنان- كما يظهر من بعض كلماتهم-، لأنّ ذلك فرع وجود الموضوع و المقتضى لها، و قد عرفت عدمه فى المقام. هذا بالنّسبة إلى المسألة الأولى. و أمّا المسألة الثّانية- و هى تحمّل الضرر بنفسه لدفعه عن غيره، كما إذا توجّه السيل بحسب أسبابه الطبيعيّة نحو الغير فدفعه إلى داره حفظاً لدار الغير عن الضرر-، فقد عرفت أنّه لادليل يقتضى وجوب ذلك و لو بالإطلاق كى يحتاج إلى نفيه القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۹۵ إلى قاعدة نفى الضرر أو قاعدة نفى الحرج؛ فالقاعدة أجنبيّة عنه، و المرجع فيه هو البراءة. نعم،

لو كان هناک عموم أو إطلاق يقتضـی وجوبه أمکن التمسّک بالقاعـدة علی نفيه. بقی فی المقام مسألة «الإضـرار بالغير عند الإکراه»، کالتولّی من قبل الجائر مکرهاً إذا استلزم إضـراراً و ظلماً علی بعض العباد، الّذی صـرح الشّيخ قدس سره بجوازه فی مقامات مختلفة، مدعياً أنّ الضـرر بحسب طبعه الأوّلی و إرادة المکره (بالکسر) متوجّه نحو الغير، فلايجب ترک الإضرار به و تحمّله عنه، فهو عنده من صغريات المسألـة السابقـة، و قـد تبعه علی هـذا المعنی کثير من متأخّريه. ولکن ما ذکره ممنوع جداً لأنّا نمنع من اندراجه تحت تلک المسألـة، بيان ذلک: إنّ الضـرر فی هـذه الموارد إنّما يتوجّه نحو الغير من ناحية فعل المکره (بالفتح)، فمع قطع النظر عن فعله لايتوجّه إليه شـیء. و إن شـئت قلت: عدم وجوب تحمّل الضرر عن الغير إنّما هو فی المواطن الّتی يکون مقتضی الضرر بحسب أسبابه الطبيعيّة و الخارجيّـة مع قطع النّظر عن فعـل هـذا المکلّف موجوداً و متوجّهـاً نحو الغير، ولکن مکلّفـاً آخر يقـدر علی إيجـاد المـانع عن تأثيره بتوجيه الضـرر إلی نفسه، و فی باب الإکراه ليس الأمر کـذلک، فإنّ الضـرر بحسب أسـبابه الطبيعيّـة و الخارجيّة لم يتوجّه نحو الغير، و إنّما يتوجّه إليه بسـبب إرادة المکره (بالفتح). و أمّا ما أفاده العلّامة المذکور قدس سـره فی بعض کلماته من أن توجّه الضرر نحو الغير فی موارد الإکراه إنّما هو بسبب إرادة المکره بالکسر فهو ممنوع جداً، لأنّ مجرد إرادة المکره بالکسر لايوجب توجيه الضرر نحو الغير ما لم يکن المکره (بالفتـح) کالالـة. نعم، لو کان المکره بالفتـح مقهوراً للمکِره بحيث يعـد مضـطراً علی العمل علی وفق إرادته أمکن القول بـذلک، لأنّ الضـرر بحسب أسـبابه الخارجيّـة- و منهـا إرادة المکره (بالکسـر)- توجه نحو الغير، و لم تتوسّـط فيه إرادة المکره (بالفتـح) و إختياره. ولکن الأمر فی موارد الإلجاء و الإضـطرار سـهل، لأنّه لايبقی هناک مجال للبحث عن جواز القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٦ الإضرار و عدمه، لارتفاع التکليف فيها رأساً. أمّا إذا لم يکن المکلّف ملجئاً، بل کان مکرها، مع بقاء إرادته و اختياره المقابل للإضـطرار و الإلجـاء، فتوجّه الضـرر نحو الغير لايکون إلّابتوسـيط إرادته؛ فإرادته و اختياره متوسّط فی البين، و بـدونه لايکون الضـرر متوجّهاً نحو الغير. و ما يظهر من کلماته قدس سـره من أنّ الفعل لايسند إلی المکره (بالفتح) و إن کان مباشراً- لضعفه و قوّة السبب و هو المکره (بالکسـر)- أيضـاً ضـعيف؛ فـإنّ إسـناد الفعل فی المقام إنّما هو إلی المباشـر قطعاً بحسب أنظار أهل العرف لمقام إرادته و اختيـاره، و إنّما لاينسب إليه إذا کان مضـطراً و ملجئاً و کان کالالـة لفعل المکره بالکسـر أو ما يجری مجراه. و من أشـنع ما يلزم هـذا القول أنَّ مقتضـاه جواز الإضـرار بـالغير فی موارد الإـکراه بمـا دون النّفس مطلقـاً، و لو کـان بالمضار المؤلمـة المشـجية فی الأموال و الأنفس، و إن بلغت ما بلغت، لدفع ضـرر يسير عن نفس المکره (بالفتح) و ماله و عرضه؛ فإنّ ذلک هو مقتضی الحکم فی باب تحمّل الضـرر عن الغير، إذ لا-يجب تحمّل ضـرر يسـير علی نفسه دفعاً لضـرر کثير عن غيره- إلّافی موارد مسـتثناة کالنّفوس و شـبهها-، و قد عرفت أنّ باب الإکراه عند العلّامة الأنصاری قدس سره و من تبعه من مصاديق مسألة تحمّل الضـرر المتوجّه إلی الغير، فتدبّر تعرف. و قد تلخّص من جميع ما ذکرنا أنّ مسألة الإکراه علی الضـرر- کما فی التولّی من قبل الجائر و أشـباهه- لاتکون من باب تحمّل الضـرر عن الغير بتضـرّر النّفس، و إنّمـا تکون من باب تعارض الضـررين، فيجری عليها الأحکام الآتيـة فی التنبيه الآتی إن شاء اللّه، فکن علی بصيرة منه.

التّنبيه التّاسع: حکم تعارض الضررين

اشارة

إذا تعارض ضـرران، فإن کان بالنسبة إلی شـخص واحد، کما إذا تضرّر إنسان من شرب دواء من بعض الجهات و انتفع به من جهات أُخر، فالحکم فيه واضـح، فإنّ الواجب عليه ترک الضـرر الأقوی و الأخـذ بالأضـعف- لو قلنا بأنّ الإضـرار بالنّفس محرّم مطلقاً-؛ و إن کانـا متساويين فالحکم فيه هو التخيير. القواعـد الفقهيـة، ج ١، ص: ٩٧ إلّا أنَّ الکلام بعـدُ فی حرمـة الإضـرار بالنفس مطلقاً، حتّی فی الموارد الّتی يکون هنـاک غرض عقلائی مع صـدق عنوان الضـرر و لم يکن هناک خوف هلاک النّفس. و الحکم بالتّحريم مطلقاً و

إن كان مشهوراً إلّاأنّه قد وقع التأمّل فيه من بعض المعاصرين من جهة عدم قيام دليل عليه، و المسألة تحتاج إلى مزيد تتّبع و تأمل. ولكن لا إشكال فى عدم شمول إطلاقات أدلّة نفى الضرر لها؛ فإنّها ناظرة إلى الإضرار بالغير على ما هو التّحقيق، فمسألة الإضرار بالنّفس خارجة عن محل البحث و لها موقف آخر. و أمّا إذا دار الأمر بين ضررين بالنسبة إلى شخصين، و هو المقصود بالبحث هنا، فقد وقع الكلام فى حكمه بين الأعلام؛ و قد مثّلوا له بما إذا أدخلت الدابّة رأسها فى قِدر مالك آخر بغير تفريط من المالكين و لم يمكن إخراج رأسها إلّابكسر أحدهما، أو وقع دينار من شخص فى محبرة غيره كذلك. و مثّلوا له أيضاً بما إذا كان تصرّف المالك فى ملكه موجباً لتضرّر جاره و تركه موجباً لتضرّر نفسه، كما إذا احتاج إلى حفر بئر فى داره بما يتضرّر منه جاره. أقول: مسألة تعارض ضرر المالك و غيره بالتّصرف فى مال نفسه لها أحكام خاصة لاتجرى فى مطلق تعارض الضررين، فلذا عقدنا لها بحثاً آخر سيوافيك- و عليه لابدّلنا من البحث فى مقامين مخلتفين؛ و قد عرفت آنفاً أنَّ مسألة التولّى من قبل الجائر و سائر موارد الإكراه على إضرار الغير داخلة فى باب تعارض الضررين، و ليست من باب تحمل الضرر المتوجّه إلى الغير، فما نذكره من الأحكام هنا شامل لها أيضاً، فنقول: المقام الأوّل: فيما إذا تعارض ضرران و دار الأمر بين الإضرار بأحد الشخصين أو أحد المالين لا على التعيين و لم يكن منشؤه تصرّف المالك فى خصوص ملكه، و حاصل القول فيه أنّ التأمّل التام فى أدلّة نفى الضرر يرشدنا إلى أنّها لاتشمل صورة تعارض الضررين؛ إمّا لأنّها واردة مورد الإمتنان فلا تشمل إلّاالموارد الّتى تكون قابلة له، لامثل المقام الّذى لايكون قابلًا له على كلّ حال، فتأمّل؛ و إمّا لانصراف أخبار القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٨ الباب إلى ما لايلزم منه الضرر إلّافى أحد طرفيه دون ما يلزم منه ذلك فى كلا طرفيه، و الوجه فيه أنّ ظاهر الأدلّة و لو بملاحظة مناسبة الحكم و الموضوع أنّ الشّارع المقدّس أراد بنفى الضرر فى عالم التّشريع إعدامه من صفحة الوجود بالنسبة إلى مناسبات المكلّفين بعضهم ببعض، و هذه الغاية إنّما تنال إذا كان الضرر فى أحد طرفى الفعل و الترك لافى كليهما، فكما أنّ إخراج رأس الدابّة من القِدر بكسر القدر مستلزم للضرر على صاحب القدر، فكذلك ذبح الدابة و حفظ القدر يوجب الإضرار على صاحبها، فلا يحصل غرض تشريع هذا الحكم من واحد منهما. و الحاصل أنّ مناسبة الحكم و الموضوع هنا مع قطع النّظر عن ورود القاعدة مورد الإمتنان تقتضى إنصرافها عن مورد التعارض. فاللازم إلتماس دليل آخر للحكم هنا، و الّذى يظهر لنا بعد الرّجوع إلى سيرة العقلاء فى أمثال هذه المقامات و ما تقتضيه قاعدة: «الجمع بين الحقوق مهمّا أمكن» هو لزوم تقديم جانب الضرر الأقوى، بأن يكسر القدر أو المحبرة فى المثالين السابقين إذا كانت قيمتهما أقلّ من قيمة الدابة- كما هو الغالب-، ثم تجعل الخسارة على المالكين جميعاً لاعلى واحد منهما فقط. و الوجه فى تضمين صاحب الدابّة شقصاً من الخسارة أنّ كسر القدر إنّما كان لحفظ ماله، و الوجه فى تضمين صاحب القدر الشقص الآخر أنّ توجّه هذا الضرر إلى المالين لم يكن بتفريط من صاحب الدابّة حتّى يكون ضامناً لجميع القيمة، بل إنّما وقع لأسباب خارجية متساويّة النسبة إلى كليهما، فكلاهما متساويان فى لزوم تحمّل هذا الضرر بالنسبة. و الحاصل أنّ الضرر الحاصل من إدخال الدابة رأسها فى القدر قد نشأ من ناحية أمور خارجية من غير دخل لأحد المالكين فيها- كما هو مفروض البحث-، و هذا الضرر كما أنّه متوجّه إلى صاحب الدابة من جهة متوجّه إلى صاحب القدر من جهة أخرى، فعلى كل منهما قبول شقص من الخسارة الحاصلة من توجّه أسباب الضرر، لئلّا يلزم ترجيح بلا مرجح فى تحمّل الخسارة المتساوية النسبة إليهما؛ و أهميّة أحد المالين بالنسبة إلى الآخر لاتؤثر فى تضمين أحد المالكين دون الآخر. بل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٩ يمكن أن يقال إنّ الخسارة عليهما تكون بنسبة مالهما، فصاحب الدابّة يضمن من الخسارة الحاصلة بنسبتها، و صاحب القدر بنسبته، غاية الأمر أنّه يراعى جانب الأهمّ فى حفظ تشخّص أحد المالين، بإفناء الآخر و الإنتقال إلى بدله، فيكسر القدر و تخلّص الدابة؛ و لو كانا متساويين من جهة الماليّة فلا يبعد الحكم بالقرعة كما لايخفى. هذا كلّه إذا لم يكن توجّه الضرر ناتج من تفريط أحد المالكين، و إلّاكانت الخسارة عليه فقط دون الآخر كما هو ظاهر. و من هنا يظهر وجه النّظر فيما ذكروه فى كتاب (الغصب) من أنّه: «إذا حصلت دابّة فى دار لاتخرج إلّابهدمها و لم يكن تفريط من أحد المالكين يهدم و تخرج الدابة و يضمن صاحب الدار لمصلحته»؛ إذ مجرّد كون الهدم لمصلحة صاحب الدابّة لايوجب إستقرار تمام الخسارة عليه، بعد ما كانت الخسارة بسبب أمور خارجية متوجهة

إليهما و لم يكن تفريط من صاحب الدابّة، فاللازم هو الحكم بإستقرارها عليهما، جمعاً بين الحقّين. المقام الثّاني: في تعارض ضرر المالك و غيره. إذا لزم من ترك تصرّف المالك في ملكه ببعض أنحاء التصرّفات ضرر عليه، و لزم من تصرّفه ضرر على غيره، فهل هو من قبيل تعارض الضررين حتّى يحكم عليه بما قدمناه في التنبية السابق، أو يجب ترجيح جانب المالك دائماً؛ فله التّصرف في ملكه بما يشاء و كيف يشاء، أو فيه تفصيل؟ التحقيق أنَّ ههنا مسائل أربع: أحدها: ما إذا لزم من ترك تصرّف المالك في ملكه ضرر عليه. ثانيها: ما إذا لزم منه فوت بعض منافعه من دون توجّه ضرر عليه. ثالثها: ما إذا لم يلزم شيء منهما ولكن بدا له ذلك التصرّف عبثاً و تشهياً. رابعها: ما إذا كان قصده من ذلك التّصرف الإضرار بالغير من دون أن ينتفع به القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۰۰ أصلًا. و لا إشكال في عدم جواز الأخير بل الظّاهر أنَّ مورد رواية سمرة هو بعينه هذه الصورة. و أمّا باقي الصور فظاهر المحكي عن المشهور الحكم بالجواز فيها مطلقاً، بل أدعى الأجماع على الجواز في الصورة الأولى. ولكن صريح بعضهم كالمحقّق قدس سره و ظاهر آخرين كالعلّامة في (التذكرة)، و الشّهيد في (الدّروس)- رحمة اللّه عليهما- إستثناء الصورة الثالثة حيث قيّد الأوّل منهم الجواز بصورة «دعاء الحاجة إليه»، و الأخيران بما «جرت به العادة». و من المعلوم أنّ مفروض الكلام في الصورة الثالثة ما لم تدع الحاجة إليه و لاجرت به السيرة، بل الظاهر إنصراف كلمات غير هؤلاء الأعلام أيضاً عن هذه الصورة و عدم شمولها لغير الصورتين الأوليين. و إذا قد عرفت ذلك فاعلم أنّ الّذي اختاره شيخنا العلّامة قدس سره في فرائده هو الحكم بتقديم جانب المالك في هاتين الصورتين، بالرجوع إلى عموم قاعدة تسلّط النّاس على أموالهم و قاعدة لاحرج، بعد سقوط أدلّة نفي الضّرر بالنسبة إليهما للتعارض. و أورد عليه المحقق النّائيني قدس سره بفساد الصغرى و الكبرى؛ أمّا الصغرى- يعني عدم كون المقام من مصاديق الحرج بل و لامن مصاديق تعارض الضررين- فملخّص ما أفاده في بيانه هو أنَّ الحرج ليس مطلق المشقّة بل هو المشقّة الجوارحية، فالمشقة الطارئة على الجوانح من منع المالك عن التصرّف في ملكه غير منفية بأدلّة نفي الحرج؛ فليس المقام من مصاديق الحرج، بل و لا من تعارض الضررين؛ لأنّ الضرر الحاصل للمالك من ترك تصرّفه ليس في عرض الضرر الحاصل للجار عند التّصرف حتّى يتعارضان، بل أحدهما في طول الآخر، و ذلك لأنّ المجعول في هذه الواقعة ليس إلّاحكماً واحداً؛ إمّا جواز تصرّف المالك أو حرمته، و الأوّل ضرري للجار فقط، و الثّاني للمالك فقط؛ فليس هناك حكمان ينشأ منهما الضرر عليهما حتّى يتعارضان. نعم، بعد شمول أدلّة نفي الضرر لجواز تصرّف المالك ينشأ منه حكم ضرري على المالك، و هو عدم سلطنته على تصرّفه في ماله بهذا النّحو من التّصرّف؛ القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۰۱ ولكن من المعلوم أنّ هذا الحكم إنّما نشأ من ناحية أدلّة لاضرر، و لا يعقل أن يكون منفياً بها و في عرضها، فليس المقام من باب تعارض الضررين. و أمّا فساد الكبرى- يعني عدم جواز الرّجوع إلى قاعدة السلطنة و أدلّة نفي الحرج بعد تعارض الضررين- فقد ذكر في وجهه ما حاصله: إنّ الرّجوع إلى العام عند تعارض المخصِّصات إنّما يصح في موارد تعارض المخصِّص مع ما في رتبته، و أمّا إذا تولّد من تخصيص العام بمخصِّص فرد آخر من سنخ المخصِّص، و وقع التعارض بين هذين الفردين من أفراد للخصّيص فذلك لا يوجب الرجوع الى العام، و المقام من هذا القبيل؛ فإنّ حكومة أدلّة نفي الضرر على عموم تسلّط النّاس على أموالهم أوجب الحكم بعدم جواز تصرّف المالك بذاك النّحو من التّصرّف، و هذا الحكم ضرري بالنسبة إلى المالك. و إن شئت قلت: التعارض هنا بين مصداقين لمخصص معلوم لابين دليلين مختلفين أحدهما مخصص للعام إجمالًا. هذا كلّه بالنسبة إلى عدم جواز الرّجوع إلى قاعدة السلطنة، و أمّا عدم جواز الرّجوع إلى دليل نفي الحرج فلأن الرّجوع إليه إنّما يصحّ إذا كان حاكماً على دليل نفي الضرر و هو ممنوع. إنتهى كلامه ملخّصاً. أقول: و ما أفاده قدس سره قابل للنقد من جهات شتّى، و لنذكر أوّلًا ما عندنا في حكم المسألة بجميع صورها؛ ثمّ لنشر إلى مواضع الإشكال فيما أفاده تحقيقاً للحقّ و توضيحاً للمختار.

المختار في حكم المسألة:

لاينبغي الإشكال في أنّ قاعدة السلطنة مع قطع النّظر عن دليل لاضرر قاصرة عن شمول بعض أنحاء التّصرّف في المال، فإنّها إنّما تدلّ

على جواز تصرّف المالک فی ماله بما جرت علیه سیرة العقلاء من أنحاء التصرّفات، و لا دلیل على جریانها فیما عدا ذلک. و منه یظهر حال کثیر من الأمثلة الّتی ذکروها فی المقام؛ فإنّ التّصرّفات القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۱۰۲ الّتی لایکون فی فعلها نفع للمالک و لا فی ترکها ضرر علیه عادة و إنّما یقصد بها مجرّد الإضرار بغیره، و کذلک ما یصدر منه عبثاً مع العلم بتضرّر غیر منه ضرراً معتدّاً به، لادلیل على جوازها أصلًا؛ فإنّها خارجة عن حدود السلطنة العرفیّة العقلائیّة فی باب الأموال، کما لایخفى على الخبیر بأحوال العقلاء و اعتباراتهم و أمثلتها. و الوجه فیه أنَّ سلطنة المالک على ماله کسائر الإعتبارات العقلائیّة لها حدود معلومة لایتعدّى عنها، و من یتعدّ حدودها فهو خارج عن حیطة اعتباراتهم. و لعلّ من ذلک ما ذکروه من مثال جعل حانوت حداد فی صف العطّارین بحیث یوجب تضرّراً فاحشاً على جیرانه، أو کالذی جعل داره مدبغة عظیمة یتاذّى منها جیرانه و یشتدّ علیهم الأمر إلى حدّ بعید لایتحمّل عادة، فهل أنَّ العقلاء من أهل العرف یجوّزون ذلک، و هل یرون دائرة سلطنة المالک على ماله تشمل هذه النّواحی؟! و بذلک یظهر أنَّ قاعدة السلطنة فی حدّ ذاتها قاصرة عن شمول الصورة الرابعة من صور المسألة المتقدّمة، بل الصورة الثالثة أیضاً، حتّى مع قطع النّظر عن ورود أدلّة لاضرر. و أمّا إذا کان تصرّف المالک فی ماله لغرض عقلائی فی حدوده المتعارفة المعمولة فیما بینهم، ولکن لزم منه ضرر على غیره و لزم من ترکه ضرر علیه، أو فات منه بعض المنافع، فهو أیضاً على قسمین؛ لأنّه تارة یکون صدق عنوان الإضرار بالغیر ملازماً لصدق عنوان التّصرّف فی ماله أیضاً، بأن یکون تصرّف المالک فی ماله مستلزماً لتصرّف ضرری فی مال غیره، و لو بعنوان التسبیب، کما إذا حفر بئراً فی داره فأخذ ینضّ باتّجاه دار جاره فأسقط جداره، أو أسقط بعض بیوته عن حیز الإنتفاع؛ فإنّه لا إشکال فی صدق التّصرّف فی ملک الغیر بحفر البئر و لو بعنوان التسبیب فی هذا المثال و أشباهه. و أخرى لایصدق علیه هذا العنوان و إن لزم منه تضرّره، کما إذا رفع جداره على جانب جدار جاره بما یتضرّر به و ینزّل قیمة داره. و لعلّ منه ما ذکروه- و ورد فی الرّوایات أیضاً- من نقص ماء قناة لحفر قناة أخرى فی أرض قریبة منها، و کذا فساد القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۱۰۳ ماء بئر جاره لحفر البالوعة فی داره فی مکان قریب منه- فی بعض الصور لا فی جمیعها، کما لایخفى-. و إذ قد عرفت ذلک، فاعلم أنّه إن کان من قبیل القسم الأوّل، فهو من باب تعارض الضررین و السلطنتین؛ فکما أنَّ قاعدة السلطنة مع قطع النّظر عن أدلّة لاضرر تجری فی حقّ هذا المالک فیجوز له التّصرّف فی داره بحفر البئر، فکذلک تجری فی حقّ الآخر، فیجوز منع الأول ممّا یوجب تصرّفاً فی دار الثانی بمقتضى سلطنة الثانی بنفس تلک القاعدة؛ فالتّعارض بین السلطنتین. کما أنّ أدلّة لاضرر متساویة النسبة إلى کلیهما؛ فکما أنّ تصرّفه فی داره بحفر البئر یکون ضرریّاً، فکذلک ترک تصرّفه. فالحکم هنا هو الحکم فی باب تعارض الضررین الّذی فصّلناه فی المقام الأوّل، و حاصله لزوم الجمع بین الحقّین مهما أمکن. و أمّا إن کان من القسم الثّانی فالحکم فیه هو الرّجوع إلى قاعدة السلطنة بعد تعارض الضرر من الجانبین، بل قد عرفت إمکان القول بعدم شمول أدلّة لاضرر لمورد التعارض رأساً؛ إمّا لعدم المقتضی للإمتنان، أو لانصرافها إلى غیر هذه الصورة. و على کل تقدیر لا- إشکال فی جواز الرّجوع إلى قاعدة السلطنة هنا، و الحکم بجواز مثل هذه التّصرّفات. فللمالک التّصرّف فی ملکه بأنحاء التّصرّفات المتعارفة و إن تضرر منه جاره، ما لم یلزم منه تصرّف فی ملکه، سواء تضرر المالک من ترک هذا التّصرّف، أوفاته بعض منافعه، و ترک تصرّفه فی ملکه بما یترقّب منه من المنافع ضرر علیه غالباً. هذا کلّه إذا لم یرد دلیل خاص على المنع من بعض أنواع التّصرف، کما ورد فی باب حریم البئر، و قد مضى بعض روایاته و أحکامه عند ذکر أخبار الباب، و یطلب تفصیله من کتاب (إحیاء الموات) و غیره. و أما ما أفاده المحقّق السّابق ففیه مواقع للنظر: أمّا أوّلًا: فلأنَّ ما ذکره فی نفی الصغرى- من أنَّ ضرر المالک لیس فی عرض ضرر القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۱۰۴ الجار لأنّ المجعول فی هذه الواقعة لیس إلّاحکماً واحداً ... ممنوع؛ لأنّه مبنی على کون حکم نفی الضرر من قبیل الرّفع لا الأعمّ منه و من الدفع، مع أنّه لا إشکال فی کونه أعمّ؛ و حینئذ کما یمکن الإستدلال به على نفی جواز تصرّف المالک فی ملکه بهذا النّوع من التّصرّف لکونه ضرریّاً، کذلک یمکن نفی حرمته أیضاً لأنّه ضرری، و لا نحتاج إلى ورود دلیل دال على الحرمة و الجواز کلیهما بعمومه أو إطلاقه، حتّى یرفع الید عنه فی مورد الضرر بدلیل نفی الضرر؛ فما أفاده قدس سره من «أنّه لایتصوّر هنا إلّاحکم واحد و أنَّ الحکم بحرمة التّصرّف إنّما نشأ من

شمول لاضرر بجواز التّصرّف الثابت بعموم دليل السلطنة» خال عن التّحصيل، بل الضرر النّاشئ من التصرّف و من تركه فى حدّ سواء بالنسبة إلى أدلّة نفى الضرر بعد كون النّفى هنا أعمّ من الدفع و الرّفع. و ثانياً: إنّ ما أفاده من عدم شمول لاضرر للضرر النّاشئ من قِبل هـذا الحكم أيضاً ممنوع؛ للقطع بعدم خصوصيّة لبعض أنواع الضرر فى هذا الحكم الإمتنانى، و بأنّ جميع الأحكام الضرريّة متساويّة فيما منَّ اللّه به على عباده من رفعها عنهم فى عالمى التّكليف و الوضع و جعلهم فى فسحة منها؛ فلو كان لتنقيح الملاك مورد فهذا مورده. هذا كلّه لو لم نقل بشمول الدليل له بمقتضى الدلالة اللفظيّة؛ لأنّ الحكم ورد على عنوان عام و طبيعة سارية إلى جميع مصاديقها. و ثالثاً: إنّ ما أفاده فى منع الكبرى من عدم جواز الرّجوع إلى عموم دليل السّلطنة بعد تعارض الضررين لعدم كونهما فى رتبة واحدة، فيه مضافاً إلى ما عرفت من ابتنائه على مبنى فاسد، و هو كون نفى الضرر من قبيل الرّفع لا الأعم منه و من الدفع، أنّه لا مناص هنا من الرّجوع إلى العام الفوقانى بعد هذا التعارض؛ لأنّ البحث فى الكبرى إنّما هو بعد الفراغ عن الصغرى و قبول وقوع التّعارض بين الضرّرين، و معلوم أنّه لاترجيح لأحدهما على الآخر حينئذ؛ فكيف لايتساقطان؟ و لَم لايُرجَعَ إلى عموم قاعدة السلطنة؟ و ليت شعرى، إذا فرضنا حصول صغرى التّعارض بين مصداقى الضرر فى المقام و لم يجز الرّجوع إلى قاعدة نفى الضرر، فما الوجه فى عدم جواز التمسّك بدليل المحكوم، أعنى: قاعدة السلطنة، و ما المرجع فى المقام لو لم القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۰۵ تكن هى المرجع؟! و رابعاً: إنّ ما أفاده من نفى صغرى الحرج- نظراً إلى أنّه عبارة عن مشاق الجوارح لا الجوانح- هو أيضاً بإطلاقه ممنوع؛ لأنّ مشاق الجوانح أيضاً كثيراً ما يصدق عليها عنوان الحرج، فالمصائب المؤلمة و الحوادث المفجعة أمور حرجيّة بلا إشكال، مع أنّها من مشاق الجوانح، و قد قال اللّه تعالى: «كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ» «۱» و قال أيضاً: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَايُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَايَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجَاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً». «۲» نعم، مطلق ضرر المالك و منعه من التّصرّف فى ملكه لايكون مصداقاً للحرج كما أفاده العلّامة الأنصارى (قدّس الله سرّه)، و لايكون ذلك إلّافى بعض الموارد الّتى يصعب جداً على المالك تحمّله و يكون فى صدره حرج منه و ضيق.

التنبيه العاشر: فى أنّه لافرق بين توجه ضرر «الحكم» إلى خصوص من كُلِّف به أو غيره

إذا لزم من تكليف بعض المكلّفين ضرر على غيره، كما فى المرضعة القليلة اللّبن إذا أضرَّ صيامها بولدها، و كما فى الحامل المقرب، فهل يصحّ نفى وجوب الصوم عنها بدليل نفى الضرر، كما ينفى وجوب الوضوء و الغسل الضرريين به على القول به؟ الظاهر ذلك، لعموم الدّليل؛ فإنّ المنفى على هذا القول هو الأحكام الضرريّة، و من المعلوم أنَّ حكم الصوم هنا ضررى و لو باعتبار الولد. و لادليل على لزوم توجّه الضرر النّاشئ من قبل الحكم الضررى إلى خصوص من كلِّف به، بل لايبعد نفى وجوب مثل هذا الصوم على المختار ايضاً من عدم جواز نفى وجوب الوضوء و الصوم الضررين بها، فإنّ صيامها- و الحال هذا- إضرار بالولد، و قد نفى الشّارع إضرار النّاس بعضهم ببعض فى عالمى الوضع و التكليف، فيشمله أدلّة نفى الضرر. و يؤيّده أيضاً القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۰۶ نهيه سبحانه عن إضرار الأب و الأم بالولد فى قوله تعالى: «لَاتُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَامَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» «۱» و قد مرّ الكلام فى تفسير الآية فى صدر الكتاب.

التّنبيه الحادى عشر: تأييد للمختار فى معنى الحديث

ذكر شيخنا العلّامة الأنصارى قدس سره فى بعض كلماته فى المقام إشكالًا و جواباً عن بعض معاصريه، لا بأس بنقله و البحث عنه لما فيه من تأييد المذهب المختار فى معنى القاعدة. حاصل الإشكال: أنّه كيف يجوز الإستدلال بقاعدة نفى الضرر لرفع التكاليف

الضرريّة، مثل وجوب الحج و الصوم و الوضوء إذا لزم منها الضرر، مع أنّ الضرر ما لا يحصل نفع دنيوى أو أخروى فى مقابله، و نحن نعلم من عموم أوامر هـذه التكـاليف لموارد الضـرر أنّ لهـا عوضاً دينياً أو دنيوياً يربو على ضـررها، فلا تكون إذن ضـرريّة؟ و حاصـل الجواب: أنَّ المعلوم كون العوض فى قبـال ماهيـة هـذه الأـمور المتحقّقـة فى حـالتى الضـرر و عـدمه، لا فى قبال الفرد الضـررى منها، فالضـرر غير منجبر بـالعوض. نعم، لو كـان المـأمور به متضـمّناً للضـرر دائماً بنفسه كما فى الحكم بأداء الزكاة و سائر الواجبات الماليّة كـان هـذا البيان حقاً. إنتهى ملخّصاً. و أورد هو قـدس سـره على كلّ من الإيراد و الجواب؛ على الأوّل بأنّ الضـرر عبارة عن خصوص الضـرر الـدنيوى، و أمّا المنافع الأخرويّـة الحاصـلة فى قباله فإنّها لا تخرجه عن كونه ضـرراً؛ و على الثانى بما لفظه: «أنّه لو سـلّم وجود النّفع فى ماهيـة الفعل أو فى مقدماته- كأن تضـرّر بنفس الصوم أو بالحج أو بمقدّماته- يكون الأمر بذلك الفعل نفسياً أو مقدّمة أمراً بالتضـرّر، فلا-يبقى فرق بين الأـمر بالزّكاة و الأمر بالصوم المضـر، أو الحـجّ المضرّ بنفسه أو بمقـدّماته» هكـذا أفاد قـدس سره. أقول: الإنصاف أنّ ما ذكره هذا المعاصر للشيخ العلّامة (قدّس سرهما) بعنوان القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٠٧ الإشكال تحقيق لامحيص عنه، و قـد عرفته سابقـاً عنـد بيـان المختار فى معنى القاعـدة ببيان أوفى و أتمّ؛ و حـاصل ما ذكرناه هناک؛ أنَّ إطلاقات الأوامر الشـرعيّة إذا شملت مورد الضـرر- كما هو المفروض- دلّت بالإلتزام على وجود المصـلحة فى مورد الفعل على مـذهب أهل العـدل، لا على مجرد نفع أخروى كما ذكره هـذا المعاصـر، و معه لايصدق عليه عنوان الضّـرر. و أما ما أفاده الشّـيخ العلّامة من أنّ الأجر الأخروى لايخرجه من تحت عنـوان الضـرر، فهـو غير متوجّه إلى هـذا البيـان، لأـنّ مصالـح الأفعـال المـأمور بهـا الموجودة فى نفس الأفعـال غير الأـجور الأخرويّـة الّتى تكون بـإزاء إطاعتهـا. مع أنّ مـا ذكره قـدس سـره أيضـاً قابل للبحث، فهل يصـحّ فى لسان أهل العرف من المتشـرّعين إطلاق عنوان الضرر و الغرم بما لهما من المعنى الحقيقى على الإنفاق فى سبيل اللّه، و قد قال اللّه تعالى: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدْ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» «١» إلى غير ذلک ممّا دلّ على عدم نفاد ما يُعطى فى سبيل اللّه و بقائه بحسب النتيجة و الأثر و إن فنى من جهة العين و الظاهر. و القول بـأنّ هـذه الإطلاقـات و التعبيرات لا-تمنع من صـدق عنوان الضـرر بحسب أنظـار أهـل العرف مع قطع النّظر عن إيمانهم بالآخرة مدفوع؛ فإنّ صدق عنوان الضـرر لغة و عرفاً تابع لتحقّق نقص بلا منفعة، و أمّا تشـخيص الإنتفاع به و عدمه؛ فليس هو بنظر العرف، فلو رأى أهل العرف بحسب أنظارهم الباديـة المبنيـة على الغفلـة عن المصالح الموجودة فى متعلّقات أحكام الشّـرع تحقّق هذا العنوان فى بعض الموارد، ولكن لم نرها بعـد الدقّـة و التأمّل، فلا يلزمنا متابعتهم فى إطلاق هـذا اللفظ بعد ذلک و الحكم بصدق العنوان المزبور فى تلک الموارد.

التّنبيه الثّانى عشر: هل الإقدام مانع عن شمول لاضرر أو لا؟

الحقّ أنّه لا فرق فى جريان هذه القاعدة بين تحقّق موضوع الضـرر بأسباب القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٠٨ خارجة عن اختيار المكلّف و بين تحقّقه بسوء اختياره، كمن شـرب دواءاً يضـرّ معه الصّوم، أو أجنب نفسه متعمّـداً فى حال يخاف من اسـتعمال الماء؛ ففى جميع هـذه المقامـات يجـوز نفى الوجـوب بأدلّـة لاضـرر- على القـول بشـمولها لأمثـال هـذه التكـاليف-، و ذلـک لعموم الأدلّـة؛ و حصول الموضوع بسوء اختيـار المكلّف غير مانع عنه، و دعوى انصـراف الإطلاقات إلى غيره ممنوعـة. نعم، فى الأمور الماليّـة، و كل ما يكون من سنخها من الحقوق، إذا أقدم المكلّف بنفسه على موضوع ضررى لايجوز نفى صحّته بأدلّة لاضرر؛ لما أشرنا إليه سابقاً من أنّ هذه الأـمور بمقتضـى طبعها الأوّلى أمرها بيـد المكلّف يصـنع بها ما يشاء، فإذا أقـدم البالغ الرّشـيد على البيع بما دون ثمن المثل عن علم و اختيـار، كان بيعه صـحيحاً، و لايمكن نفى صـحته بأدلّـة نفى الضـرر، لا لمجرّد ورودها مورد الإمتنان و نفى الصـحّة هنا مناف لـه- لما عرفت من أن ورودها فى مقام الإمتنان من قبيل الحكمـة لا العلّـة-، بل لأنّ باب الأموال و الحقوق المشابهـة لها بحسب طبيعتها الأوّليّة تقتضـى ذلک، و يكون المكلّف سـلطاناً عليها ينفـذ تصـرّفه فيها، ضـررياً كان أم لا؛ فكما أنّ الهبة و الصّـلح بدون العوض و أشـباهها

أمور ضرريّة لايجوز نفى صحّتها بأدلّة نفى الضرر، فكذلك البيع بما دون ثمن المثل و شبهه. و من هنا تعرف النّظر فيما أفاده الشّيخ الأعظم العلّامة الأنصارى قدس سره فى المقام حيث قال: «لو أقدم على أصل التضرّر كالإقدام على البيع بدون ثمن المثل عالماً، فمثل هذا خارج عن القاعدة؛ لأنّ الضرر حصل بفعل الشّخص لا من حكم الشّارع» إنتهى. أقول: بل حصل الضرر بحكم الشارع و إن تحقّق موضوعه بفعل المكلّف، لأنّه لو لم يمض هذا البيع لما كان مجرد إقدام المكلّف على إنشاء البيع أمراً ضررياً؛ و إن هو من هذه الجهة إلّاكسائر الموضوعات الضررية التى يوجدها المكلّف بسوء اختياره، كمن أجنب متعمّداً فى حال يضرّ معه إستعمال الماء. فالوجه فى صحّة هذه المعاملات ما قدّمناه من أنّ نفوذ المعاملة من آثار السلطنة الثابتة للمالك على ماله القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۰۹ يقلّبه كيف يشاء، و لولاه لما كان سلطاناً عليه، و هو مناف لطبيعة الملكيّة و سلطنة المالك على أمواله كما هو ظاهر. فرع: قد أفتى غير واحد من الأصحاب فى كتاب «الغصب» بوجوب ردّ الخشبة المغصوبة المستدخلة فى البناء، أو اللّوح المغصوب المنصوب فى السّفينة و إن تضرّر منه الغاصب؛ و كذلك أفتوا بوجوب قلع الشّجر و طم الحفر و ضمان كلّ نقص يحدث بسببه فيمن غرس بغير أرضه، و إن جرّت عليه من الدواهى ما جرّت. و استدلّ له بأنّ الغاصب هو الّذى أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب. و كأنّ المستدلّ بهذا ناظر إلى ما أشرنا إليه من أنّ الضرر المقدم عليه فى باب الأموال غير منفى بأدلّة نفى الضرر، فلا يردّ عليه ما ذكره الشّيخ قدس سره فى بعض كلماته فى المقام من أنّ حصول موضوع الضرر بسوء الإختيار غير مانع من شمول أدلّته. هذا، ولكن يرد عليه: أنّ المالك لايجوز له تضييع المال، بل له نقله إلى غيره بأىّ وجه كان؛ فإقدامه على أمر يوجب التضييع و الفساد لايكون ممضى من قبل الشّارع، و كون الموضوع من قبيل الأموال لايقتضى نفوذ مثل هذه الأمور، فتأمّل. هذا، و يمكن الإستدلال له بما دلّ على أخذ الغاصب بأشقّ الأحوال، و فى بعض موارد المسألة بما دلّ على أنّه: «ليس لعرق ظالم حقّ» كما قيل؛ فإنّ هذه قواعد عقلائيّة قبل أن تكون شرعيّة يستند إليها العقلاء فى أمورهم، فهى المانع من شمول أدلّة لا ضرر لمثل المقام، لاسيّما مع ملاحظة ورودها مورد الإمتنان الّذى يكون الغاصب أجنبيّاً عنه؛ فورودها فى هذا المقام و إن لم يكن دليلًا على المطلوب- كما عرفت- لكنّه مؤيّد له لامحالة. و يمكن الإستدلال له أيضاً بأنّه داخل فى المسألة الّتى مرّ ذكرها من عدم جواز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن نفسه؛ فإنّ الأمر هنا و إن كان دائراً بين إضرار مالك السفينة و مالك اللوح، إلّاأنّ الضرر بحسب أسبابه الشرعيّة الّتى تكون هنا كالأسباب الخارجيّة متوجّه إلى الغاصب، لأنّه الّذى جعل مال الغير فى محل يكون مأموراً القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۱۰ بنزعه بحكم الشرع، فالضرر أوّلًا بالذات متوجّه إليه لا إلى المالك، فلا يجوز له دفع هذا الضرر عن نفسه بإضرار الغير، فتأمّل. و قد ذكر المحقّق النائينى هنا وجهاً آخر، و هو أنّ الهيئة الحاصلة من نصب اللّوح فى السفينة ليست مملوكة للغاصب، و إذا لم تكن مملوكة فرفعها ليس ضراراً عليه، لأنّ الضرر عبارة عن نقص ما كان واجداً له. و فيه: مضافاً إلى أنّه تدقيق عقلى فى أمر عرفى كما لايخفى، أنَّ الكلام ليس فى مجرد رفع الهيئة الحاصلة من نصب اللوح فى السفينة أو الخشبة فى الدار فقط، بل فى ما يحدث من الخلل فى محمولات السفينة و سائر أجزاء الدار أيضاً الحاصل بسبب رفع هذه الهيئة الإتصاليّة؛ فرفعها و إن كان رفعاً لأمر غير مملوك و من هذه الجهة لايكون ضررياً، إلّاأنّه منشأ لمضار كثيرة أخرى فيما يملكه الغاصب، لصيرورة السفينة بسببه معرضاً للغرق و الفساد. و كذا الحال فى الحائط المبنى على خشبة الغير، فإنّ إخراج الخشبة لايوجب رفع الهيئة الإتّصاليّة فقط، بل يوجب الفساد فى سائر نواحى البنيان. هذا آخر ما أردنا تحريره فى بيان هذه القاعدة المهمّة و فروعها و نتائجها، و الحمدللّه أوّلًا و آخراً. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۱۱

قاعدة الصحّة

اشارة

و هذه القاعدة أيضاً من أشهر القواعد الفقهيّة المتداولة بينهم، يتمسّك بها فى جلّ أبواب الفقه أو كلّها. و قد عنونها كثير منهم بعنوان

«أصالة الصحة فی فعل الغير»، و ظاهره عدم جواز تمسّک المكلّف بها لإثبات صحة أفعال نفسه عند الشك فيها، بل صرّح بعضهم- كالمحقّق النّائينی- باختصاصها بفعل الغير، و أنَّ المتّبع فی أفعال شخص المكلّف هو «قاعدة الفراغ» لاغير؛ و ستعرف فی «المقام الثالث» إن شاء اللّه عدم صحة هذه الدعوى، و لزوم تعميم القاعدة لأفعال المكلّف نفسه، و لذا نجعل عنوان بحثنا: «أصالة الصحّة فی الأفعال الصادرة من الغير أو من النّفس»، و إن كان بعض الأدلّة يختصّ بالقسم الأوّل منه. كما أنَّ تقييد عنوان البحث بقيد «أفعال المسلّم» كما يترائى من بعضٍ بلا وجه، و لذا أسقطناه منه. ثمّ إعلم أنّ هنا أبحاثاً تقع فی مقامان:

المقام الأوّل: فی مدرک القاعدة

اشارة

و استدلّ لها بالأدلّة الأربعة، ولكن عمدتها- كما ستعرف- هو الإجماع العملی و السيرة المستمرة المتداولة بين العقلاء، و الإستقراء، و لذا لم يتعرّض غير واحد من الأعلام لما استدلّ لها من الكتاب و السنّة، لعدم دلالتهما عليها، ولكن ما كان فی القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۱۴ ذكره بعض الفوائد نشير إليه على سبيل الإجمال و الإختصار. و قبل البحث فی ذلک لابدّ لنا من تقديم أمر ينفعنا فی تحقيق حال تلک الأدلّة و هو: إنّ حمل فعل الغير على الصحّة يتصوّر له معان ثلاث: أوّلها: الإعتقاد الجميل فی حقّه و ترک سوء الظّنّ به، بأن لايضمر المسلم لأخيه ما يزرى به و يشينه، و يعتقد أنّه لم يفعل سوءاً عن علم و عمد و إن صدر منه ذلک خطأً أو نسياناً. و ما قد يقال من أنّ الإعتقاد من الأمور غير القابلة للخطاب التكليفی تحريماً أو إيجاباً لخروجه عن حيطة الإختيار، ممنوع جدّاً، لأنّه فی كثير من موارده أمر مقدور؛ و كثيراً ما يحصل لنا إعتقاد سوء فی حقّ أحد و بعد ذلک نتفكّر فی أمره و نبدی لأنفسنا إحتمالات فيما شاهدناه أو سمعناه منه ممّا صار منشأً لهذا الإعتقاد، و نقول: لعلّه كان كذا و كذا، من الإحتمالات الّتی كانت مغفولة بادئ الأمر، بما يصرفنا عن ذاک الإعتقاد القطعی أو الظنّی بالسّوء؛ إذن فهذا أمر ممكن و واقع كثيراً و معه فهو قابل للخطاب الشّرعی تحريماً أو إيجاباً. و الحاصل أنّ كثيراً من الإعتقادات الحاصلة لنا حاصلة من الأنظار البادية فی أفعال الغير، و عدم التّوجّه إلى ما يحتمله من الإحتمالات، فهی تزول بسرعة عند التّوجّه إلى الوجوه الّتی تحتملها. و حينئذ لا- مانع من أن يأمر الشارع الحكيم بتحصيل الإعتقاد الحسن فی حق المسلمين و نفی إعتقاد السوء عنهم، لما فيه من المصالح الّتی لاتحصی، كجلب اعتماد المسلمين بعضهم ببعض، و دفع الضغائن عنهم، و دفعاً لما فی سوء الظنّ و الإعتقاد من التفرقة و التباعد و اختلال النظام و إثارة الفتن بينهم؛ كما هو ظاهر لمن تدبّر. ثانيها: ترتيب آثار الحسن الفاعلی عليها، أی المعاملة مع فاعله معاملة من أتی بفعل حسن، و عدم المعاملة معه معاملة من ارتكب أمراً قبيحاً، من حسن العشرة معه و الرّكون إليه كما يركن إلى من لم يُرَ منه قبيح. و الفرق بينه و بين المعنى السابق: أنّ الحمل على الصحّة بهذا المعنى عمل القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۱۵ خارجی بخلاف المعنى الأوّل، فإنّ الحمل عليها هناک بمعنى الإعتقاد الحسن و ترک إعتقاد السّوء، و هو و إن كان مستلزماً للثّانی كثيراً إلّاأنّ الفرق بينهما ثابت فی المعنى، و فی النتيجة أحياناً. و ثالثها: ترتيب آثار الفعل الصحيح الواقعی على فعله، بمعنى فرض عمله صحيحاً واقعاً و فی نفس الأمر، لابحسب إعتقاده فقط كما فی الوجه السّابق؛ فيرتّب عليه ما هو من آثاره الواقعيّة، فيفرض فعله تامَّ الأجزاء و الشرائط واقعاً، و يرتّب عليه ما يرتّب عليه، و يكون عمله منشأً للآثار الشرعيّة. و هذا هو الّذی نحن بصدده فی إثبات هذه القاعدة لا المعنيين السابقين. و إذ قد عرفت ذلک فلنرجع إلى ذكر أدلّة هذه القاعدة فی الأدلة الأربعة:

الأوّل: الكتاب

و استدّل لها من الكتاب العزيز بآيات، منها: ١- قوله تعالى مخاطباً لبنى إسرائيل: «لَاتَعْبُدُونَ إِلّااللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَ ذِى الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَ أَقِيمُوا الصَّلَوةَ وَ ءَاتُواْ الزَّكَوةَ». «١» و الإستدلال به يتوقّف على أمرين: أحدهما: كون القول هنا بمعنى الإعتقاد، و الثّانى: كون الإعتقاد كناية عن ترتيب آثاره؛ نظراً إلى ما قد قيل من أنّه ليس أمراً مقدوراً قابلًا للخطاب الشّرعى، فالأمر بالقول الحسن فى حقّ النّاس يؤول إلى الأمر بترتيب آثار الحسن على أفعالهم. و كلاهما محل تأمّل و إشكال:، أمّا الأوّل: فلأنّ حمل القول على هذا المعنى- مضافاً إلى أنّه لاشاهد له فى المقام- مخالف لما يظهر من غير واحد من الأخبار الواردة فى تفسير الآية: منها: ما عن تفسير العسكرى عليه السلام أنَّ معناه: «عاملوهم بخلق جميل». «٢» و يظهر من القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٦ هذه الرواية أنّ القول الحسن كناية عن المعاشرة بالمعروف. و منها: ما عن جابر عن أبى جعفر عليه السلام فى قول اللّه عزّ و جلّ: «وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً» قال: «قولوا للنّاس أحسن ما تحبّون أن يقال لكم، فإنَّ الله يبغض اللعَّان السبَّاب، الحديث. و منها: ما عن عبداللّه بن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول- إلى أن قال-: «وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً» قال: «عودوا مرضاهم و اشهدوا جنائزهم و صلّوا معهم فى مساجدهم» الحديث. و هذا الحديث أيضاً يشير إلى المعاشرة الحسنة. إلى غير ذلك من الرّوايات الدالّة على هذا المعنى. و أمّا الثّانى: فلأنَّ غاية ما يستفاد من الآية- بناءاً على تفسير القول بالإعتقاد- هو أحد المعنيين الأوّلين، و لا دلالة لها على المعنى الثالث أصلًا. و يرد على الإستدلال بها إشكال آخر، و هو أنَّ هذا الأمر وقع فى سياق أوامر أُخر، بعضها وجوبى و بعضها إستحبابى؛ فإنّ الإحسان الى ذى القربى و اليتامى و المساكين غير واجب بقرينة مقابلته بإيتاء الزكاة، فهذا السياق يضعّف دلالتها على الوجوب، فتدبرّ. أمّا كون الخطاب إلى بنى إسرائيل فلا يوجب وهناً فى دلالة الآية كما لايخفى. هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الإعتقاد الحسن أمر مقدور كما عرفت. ٢- قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَاتَجَسَّسُواْ وَ لَايَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً». «١» و تقريب الإستدلال بهذه الآية كما ذكر فى (الفرائد) و غيره-: أنّه سبحانه نهى عن بعض الظنّ، و القدر المتيقّن منه ظنّ السّوء، و معناه النّهى عن ترتيب آثاره عليه لما مرّ آنفاً، و لازمه الأمر بترتيب آثار الحسن عليه لعدم الواسطة. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٧ و يعلم الجواب عنها ممّا ذكرناه فى الجواب عن الإستدلال بالآية الأولى. ٣- آيات وجوب الوفاء بالعقود و التجارة عن تراض و ما أشبهها. إستدلّ بها شيخنا العلّامة الأنصارى قدس سره فى (الفرائد). و الإستدلال بها عجيب؛ لأنّ هذه أحكام كليّة واردة على موضوعاتها الواقعيّة، و التّمسّك بعمومها عند الشكّ فى تحقّق مصداق التّجارة عن تراض أو العقد العرفى المقيّد بقيوده الثابتة شرعاً من قبيل التّمسّك بالعام فى الشّبهات المصداقيّة كما هو ظاهر.

الثّانى: الأخبار

و استدلّ لها من الأخبار بما دلّ على لزوم حمل أمر الأخ على أحسنه، و هو كثير، منه: ١- ما ورد مستفيضاً من أنّ المؤمن لايتّهم أخاه، و أنّه إذا أتّهم أخاه إنماث الإيمان فى قلبه كانمياث الملح فى الماء، و أنّ من أتّهم أخاه فهو ملعون. ٢- ما عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظنّن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً و أنت تجدلها فى الخير سبيلًا». ٣- ما ورد فى وجوب تكذيب السّمع و البصر عن الأخ المؤمن، و أنّه إن شهد عندك خمسون قسامة فكذّبهم و صدقه .... إلى غير ذلك ممّا هو كثير. و عدم دلالتها على المقصود ظاهر؛ فإنّها ناظرة إلى أحد المعنيين الأوّلين من المعانى الثلاثة المذكورة لحمل فعل الغير على الصحّة، لا المعنى الثّالث الّذى نحن بصدده. و الغرض من جميع هذه التأكيدات تحكيم مبانى الأخوّة بين المؤمنين و إلزامهم بالمعاشرة بالمعروف، و له شواهد كثيرة من نفس هذه الروايات لا تخفى. هذا مضافاً إلى أنّ ذكر الأخ فى كثير منها دليل على أنّ هذا الحكم ليس حكماً عمومياً فى حقّ كل واحد و جميع النّاس من المؤمنين و غيرهم- كما أشار إليه العلّامة النراقى فى عوائده-، فلعلّه نظير كثير من الحقوق الواردة فى باب حقّ المؤمن على أخيه الّتى لاتجرى فى حقّ جميع المسلمين بل و لا جميع المؤمنين و إنّما

تختص بالّذين استحكمت بينهم عرى المودّة و الإخاء، كما حقّق فى باب حقوق القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۱۸ المؤمن.

الثّالث: الإجماع

أمّا الإجماع القولى فإثباته بوجه كلّى بعنوان «وجوب حمل أفعال المسلمين أو أفعال الغير مطلقاً على الصحّة» دونه خرط القتاد؛ فإنّ كلمات أكثرهم- كما اعترف به المحقّق المولى محمد باقر الخراسانى فى (الكفاية) و غيره فيما حكى عنهم، والعلّامة النّراقى فى عوائده- خالية عنه، و إنّما تعرّض لهذه القاعدة بعنوان مستقل شرذمة من متأخّرى الأصوليّين، و الظاهر من بعض العبائر أنّها من القواعد المقبولة على نحو كلّى، و لكن الإكتفاء بمجرّد ذلك فى إثبات هذه القاعدة على نحو عام مشكل جدّاً. و الحاصل أنّ دعوى الإجماع القولى عليها كما يترائى من بعضهم قابلة للذبّ و الإنكار، و على تقدير ثبوته- و هو غير ثابت- فالإعتماد على مثل هذه الإجماعات فى أمثال هذه المسائل الّتى لها مدارك كثيرة أُخر كما ترى. نعم، يمكن دعوى الإجماع فى موارد خاصّة، كأبواب الذبائح و المناكح و بعض أبواب المعاملات و غير ذلك، و لكنه غير كاف فى إثبات هذه الكليّة. و أمّا الإجماع العملى من العلماء بل من المسلمين جميعاً- و هو الّذى يعبر عنه بسيرة المسلمين- فهو غير قابل للإنكار فى جلّ موارد هذه القاعدة أو كلّها؛ فهم لايزالون يتعاملون مع الأفعال الصادرة عن غيرهم معاملة الصحّة فى أبواب العبادات، كصلاة الإمام، و أذان المؤذّن، و إقامة المقيم للجماعة، و صلاة الميّت و تغسيله، و حج النّائب، و أشباهها. و كذا فى أبواب المعاملات، كالمعاملات الصادرة من الوكلاء، و أبواب الذبائح و الجلود و الثياب و الأوانى الّتى يغسلها الغير، و نظاهرها؛ فإنّه لايشكّ أحدٌ فى أنّ المسلمين فى جميع الأعصار و الأمصار يتعاملون مع هذه الأفعال إذا صدرت من غيرهم معاملة الصحّة، و لايتوقّفون عن ترتيب آثارها عليها إستناداً إلى أنّهم شاكّون فى صحّتها. و كذلك جرى ديدنهم على حمل أفعال أولياء الصغار و المجانين، و أوصياء الأموات و متولّى الأوقاف و جباة الصّدقات على الصّحيح، و هذا القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۱۹ أمر معلوم لكلّ من عاشرهم و لو أيّاماً قليلة. و فى بعض هذه الموارد و إن كان هناك قواعد و إمارات أُخر تقتضى صحّتها، كقاعدة اليد، و سوق المسلمين و نحوهما، إلا أنّ النّاظر فيها بعين الإنصاف يعلم علماً قطعيّاً أنّ عملهم فى هذه الموارد لايكون مستنداً إلى هذه القواعد، بل المدرك فيها جميعاً هو قاعدة الصحّة و إن كانت مؤيّدة فى بعض مواردها بقواعد و إمارات أخرى. كما أنّه لايحتمل إستناد المجمعين فى جميع هذه الموارد على إختلافها إلى نصوص خاصّة وردت فيها. و العجب من المحقّق النراقى قدس سره حيث أنكر هذا الإجماع العملى فى عوائده. ولكنّ الظاهر- كما يظهر بمراجعة كلامه- أنّ عمدة إشكاله نشأ من تعميم البحث و عقد عنوانه للأفعال و الأقوال، و لكنّك خبير بأنّ للبحث فى الأقوال الصادرة عن الغير مقاماً آخر لا يرتبط بالمقام. و التّحقيق أنّه لاينحصر هذا الإجماع العملى بالمسلمين، بما هم مسلمون بل مدار أمور العقلاء على اختلافهم فى العقائد و الآراء و العادات، فى جميع الأزمنة و العصور عليه، كما يظهر بأدنى تأمّل فى معاملاتهم و سياساتهم و غيرها؛ فما لم يثبت فساد عمل الغير لهم يحكمون بصحته، و يطالبون مدّعى الفساد فى الأفعال الّتى صدرت عن غيرهم من الوكلاء و الأوصياء و الخدّام و أرباب الحرف و الصنائع و آحاد النّاس الدليل على ما ادّعاه، وإلّا لايتأمّلون فى ترتيب آثار الصحّة عليها. اللّهمّ إلّاأن يكون هناك إمارات الفساد و بعض قرائنه، أو يكون الفاعل متّهماً، فقد يتوقّفون فى هاتين الصورتين عن الحمل عليها حتّى يتفحّص عن حاله، و سيأتى- إن شاء اللّه- إمكان القول بإستثنائهما عن قاعدة الصحّة حتّى فى الأمور الشرعيّة عند ذكر التّنبيهات. و حيث إنّ أفعال العقلاء و سيرهم و ما يستندون إليه فى أمورهم مبنى على أصول عقلائيّة غير تعبّديّة، لا بدّ لنا من البحث فى منشأ هذه السّيرة و تحقيق حالها، كى نكون على بصيرة من الفروع المشكوكة الّتى تترتّب على هذا الأصل. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۲۰ فنقول و من اللّه سبحانه نستمد التّوفيق و الهداية: إنّ منشأ هذه السّيرة العامّة العقلائيّة فى حمل الأفعال الصادرة عن الغير على الصحّة لايخلّو عن أحد أمور ثلاثة: أوّلها: الغلبة، بأن يقال: إنَّ الأفعال الصادرة من الغير لمّا كانت صحيحة غالباً صارت هذه الغلبة مورثة للظنّ بصحّة الفرد المشكوك، إلحاقاً له بالأعمّ

الأغلب، فهـذا الظنّ النّاشـئ من الغلبة حجّة عندهم فى المقام؛ و لايلازم القول بحجّيّة هذا الظنّ هنا حجّيّته فى جميع المقامات، لما فيه من دواع أُخر، كشدّة الحاجّة و عموم الإبتلاء و غير ذلك، إنضمت إليه فأوجبت بناءهم على العمل به. ولكن هذا إحتمال ضعيف، لما نشاهـده من عدم اعتنائهم بشأن هذه الغلبة، و بنائهم على هذا الأصل و لو فى مقامات لاتكون الصـحّة غالبة فيها مضافاً إلى إمكان منع دعوى الغلبة، و إنكار كون غالب الأفعال الصادرة من النّاس صحيحة، لو لم يكن الغالب على أفعالهم الفساد، فتدبّر. ثانيا: توقّف حفظ النّظام و صـلاح المجتمع عليها، نظراً إلى أنّه لو لم يبن على الصـحّة فى موارد الشكّ فى الأفعال الصادرة عن الغير، لزم العسر الأكيد و الحرج الشديـد و اختـلّ أمر المعـاش و نظام أمور النّاس؛ لانسـداد باب العلم العادى الّذى يمكن الوصول إليه بطرق متعارفـة فى هـذه الموارد لغالب النّاس، فصار هـذا منشأً لبنائهم و اتّفاقهم على حملها على الصّحّة فيما إذا لم يقم دليل خاص عليها، بل و مطالبـة مدّعى الفساد بالـدليل. و يقرّب هـذا المعنى إلى الـذّهن و يزيـده وضوحاً ما يلزم من عدم البناء على هذا الأصل من فساد الأموال و الأنفس و التنازع و التّشاجر و لو فى يوم واحـد. ثالثها: اقتضاء العمل بحسب طبيعته الأوّليّـة للصـحّة، بيان ذلك: لاريب فى أنّ الآثار المترقّبـة من الأفعال إنّما تترتّب عليها إذا صدرت صحيحة، و الأفراد الفاسدة لايترتّب عليها أثر أو الأثر المترقّب منها، و حيث إنَّ غرض العقلاء من كلّ فعل هو آثاره المطلوبة فالدّواعى النّفسيّة و البواعث الفكريّة إنّما تدعو إلى الأفراد الصحيحة. القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٢١ فكلّ فاعل – لو خلّى و طبعه – يقصـد الأفعال الصـحيحة و يتحرّك نحوها، فإنّها الّتى تفيض عليه الآثار الّتى يطلبها و الفوائد الّتى يرومها؛ فلا يطلب الفاعل بحسب طبعه الأوّلى إلّاالفرد الصـحيح، و ما يصدر من الأفعال الفاسدة من بعض الفاعلين إمّا يكون من غفلة و اشـتباه، أو أغراض فاسـدة غير طبيعيّـة، و كلّ ذلك على خلاف الطبع. و يتّضـح ذلك عنـد ملاحظة حال العقلاء فى جميع أمورهم من الحرف و الصـنائع و بناء الأبنية، و من معاملاتهم و سياساتهم و غيرها. فكما أنّ الصـحّة فى مقابل العيب هى الأصل فى كلّ مبيع؛ لأنّها مقتضـى طبعه الأوّلى و سنّة اللّه الّتى قـد جرت فى خلقه، فينصـرف البيع إليهـا من غير حاجـة إلى التصـريح بهـا، فيكون المعيب غير مقصود للمتبايعين لأنّه مخالف للطبيعة الأوّليّة فى الخلقة، كذلك الأمر فى الأفعال الصادرة من العقلاء، فإنَّ الدواعى الحاصـلة لهم الباعثة على العمل إنّما تدعو إلى الفرد الصـحيح الّذى يكون منشأً للآثار، لا الفاسد الّذى لايترتّب عليه الأثر المرغوب فيه. فبذلك صار الأصل فى الأفعال الصادرة من الفاعلين – مسلمين كانوا أو غير مسلمين – هو الصحّة، و الفساد إنّما ينشأ من إغراض غير طبيعيّة، أو من خطأ الفاعل و غفلته الّذى هو أيضاً على خلاف الأصـل و الطبع. هـذا غايـة ما يمكن أن يقال فى منشأ هـذا الإعتبار العقلائى. و الأقرب من هـذه الوجوه هو الوجه الأخير ثمّ الثّانى. و كيف كان، فإنَّ استقرار سيرة العقلاء على هـذا الأصل ممّا لايكاد ينكر، من غير فرق بين أرباب الـديانات و غير هم، أو بين كون الفاعل مسـلماً أو غيره، و جميع ما ورد فى الشّـرع فى هـذا الباب فى الموارد الخاصّة كلّه إمضاء لهذا البناء العقلائى لا تأسيس لأصل جديد.

الرّابع: دليل العقل

و دلالته على المطلوب من وجهين: القواعـد الفقهيـة، ج١، ص: ١٢٢ الوجه الأـوّل: أنّه لو لم يبن على الصـحّة فى الأفعـال الصادرة من الغير لاختلّ أمر المعاد و المعاش جميعاً، و بطلان التّالى واضـح عقلًا و شـرعاً؛ فلا يمكن الإقتداء بإمام إلّا بعد العلم بصـحّة صـلاته من حيث القراءة و الطّهـارة و غيرهمـا، و لاـ الرّكون إلى فعـل النّائب و الأجير، و لا الإعتماد على الأفعال الواجبـة كفايـة الصادرة من الغير إلّاعند العلم بصـحّتها، و لايمكن الإعتماد على العقود و الإيقاعات الصادرة من الغير ممّا يكون محلّاً لابتلاء المكلّف، و كذا فى تطهير الثياب و ذبـح الذبائـح و غيرها ممّا لا يحصـى. و قد يخدش فيه من و جهين، من ناحية الصـغرى و الكبرى؛ أمّا الصـغرى: فبأنَّ اختلال النظام غير مسـلّم فيما اذا اقتصـر على العمل بما تطمئنّ به النّفس من أفعال الغير، و ما يوجد فيه أمارات شرعيّة أخرى تدلّ على صحّته، من «اليـد» و «السّوق» و غيرهمـا ممّـا قـامت الأدلّـة على اعتبـاره. و أمّا ما ذكره المحقّق الأشتيانى فى بعض كلماته فى ا لمقام، من لزوم

الإختلال في أمر المعاد- لو لم يلزم في المعاش- لاستلزامه عدم جواز الصّلاة إلّاخلف النّبي و وصيّه عليهم السلام، فهو ممنوع؛ لكفاية الإطمئنان الحاصل في كثير من الموارد لكثير من النّاس، كما لايخفى. و أمّا الكبرى: فبأنَّ هذا الوجه لا يثبت حجّية هذا الأصل إلّافي الجملة و لايكفى في إثبات هذه الكليّة؛ فإنّ اللازم الإقتصار على العمل بما يندفع معه محذور اختلال النظام، و أمّا غيره فلا. هذا، ولكن لايخفى أنّ ملاحظة ما يلزم منه الإختلال و ما لايلزم منه ذلك، و التفكيك بينهما أيضاً قد يكون بنفسه حرجياً و منشأً للإختلال، و الإيكال على وجدان المكلّفين في تشخيص مواردها قد يؤدى إلى ذلك كما لايخفى على الخبير. و قد يستند في إثبات الكبرى تبعاً لشيخنا الأعظم العلّامة الأنصارى قدس سره إلى فحوى ماورد في باب اليد في رواية حفص بن غياث من أنّه: «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»، بعد حكمه عليه السلام بترتيب آثار الملكيّة على ما في اليد، فيدلّ على أنّ القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٢٣ كلّ ما يلزم الإختلال لولاه فهو حق. و يمكن تأييده أيضاً بما ورد في جواز شراء الفراء من سوق المسلمين عند الشكّ في تذكيتها و عدم وجوب السؤال عنه، معلّلًا بقوله عليه السلام: «إنّ الدّين أوسع من ذلك»، بعد أنَّ ذمّ الخوارج الّذين ضيّقوا على أنفسهم؛ «١» و غيره من أشباهه ممّا يدلّ على التوسعة في أمور الدّين. هذا، ولكن الإستناد في إثبات الكبرى إلى الأدلّة النقليّة يخرجه عن الإستدلال العقلي، مضافاً إلى إمكان منع الأولويّة بعد ملاحظة إمكان الإعتماد إلى أمارات أخرى في كثير من موارد الشكّ في الصحّة. ولكن الإنصاف أنَّ الدّليل ممّا يمكن الرّكون إليه، و لا أقلّ من تأييد المدّعى به، مع قطع النظّر عن كونه دليلًا عقليّاً أو نقليّاً. الوجه الثّاني: الإستقراء، فإنّ الناقد البصير إذا أمعن النّظر في الأحكام الواردة في الشّرع، الثابتة عند أهله بإجماع أو غيره، يرى أنّ الشّارع المقدّس لايخرج في حكمه عمّا يطابق هذا الأصل في موارده، بحيث يورثه ذلك الأطمئنانَ بثبوت هذه الكليّة في الشرع. فلاحظ ما ورد من الأحكام المختلفة في أبواب الطّهارات و النجاسات ممّا يرتبط بفعل الغير، و أبواب الذبائح و الجلود، و أبواب الشّهادات، و الدّعاوى و التنازع في صحّة بعض العقود و الإيقاعات و فسادها و غيرها، تجده شاهد صدق على ما ذكرنا، و كلّما كرّرت النّظر زادك وضوحاً و ظهوراً. و أورد عليه المحقّق النّراقى قدس سره في عوائده بأنّ هذا الإستقراء غير مفيد؛ لأنَّ تامّه لم يتحقّق، و ناقصه لو سلّمنا كونه مفيداً فإنّما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصّة أخرى أزيد ممّا يوافقه، كما في صحيحة الحلبي عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: (سئل عن رجل جمّال استكرى منه إبل، و بعث معه بزيت إلى أرض، فزعم أنّ بعض زّقاق الزَّيت انخرق فاهراق ما فيه، فقال عليه السلام: إنّه إن شاء أخذ الزّيت، و قال: إنّه انخرق ولكنّه لا يصدَّق إلّابيّنة عادلة). «٢» و هي صريحة في عدم حمل قول الجمال على القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٢٤ الصحّة. و موثّقة عمّار بن موسى عن أبي عبداللّه عليه السلام: (عن الرّجل يأتي بالشراب فيقول: هذا مطبوخ على الثلث، فقال: إن كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس أن يشرب)؛ إلى غير ذلك ما ذكره. و فيه: أنّ التّحقيق- كما ذكرنا في محلّه- حجّيّة كل ما يورث الظنّ الإطمئناني و سكون النّفس؛ لبناء العقلاء عليها كافة في جلّ أمورهم، عدا موارد خاصة. و الإستقراء الغالبي و إن لم يوجب العلم- و لذا لا يعتمد عليه في الأمور الّتي تحتاج إلى أدلّة قاطعة- إلّاأنّه كاف في إثبات الأحكام الفرعيّة إذا انضم إليه قرائن أُخر و حصل منه الإطمئنان. و أمّا ما ذكره من المعارضات فهي إمّا واردة في مورد أقوال الغير لا أفعاله، كالحديث الأوّل، أو في موارد الإتّهام كالحديث الثّاني، فتأمّل. هذا تمام كلام فيما أردنا ذكره من أدلّة هذه القاعدة، و قد تحصّل من جميعها أنَّ هذه القاعدة من القواعد التي استقرّت عليها سيرة أهل الشّرع بل العقلاء جميعاً، و أَنَّ العمدة في إثباتها هو ذلك، و إن كان غيرها من الأدلّة أيضاً لا يخلو عن تأييد لها أو دلالة عليها.

المقام الثّاني: تنبيهات أصالة الصحّة

التنبيه الأوّل: هل المراد من «الصحة» الصحّة الواقعيّة أو الصحّة عند الفاعل؟

فيه خلاف مشهور، و قد يعبّر عن الصحّة الواقعيّة بالصحّة عند «الحامل»، نظراً إلى أنّ الصحيح الواقعى فى نظره هو ما بنى على صحّته إجتهاداً أو تقليداً؛ فلا فرق بين هذين التعبيرين فيما يراد فى المقام. و على كل حال، المحكى عن المشهور هو البناء على الصحّة الواقعيّة، و يحكى عن صاحب (المدارك) قدس سره الأوّل. ولكن قد عرفت عند حكاية الإجماع على الحجّيّة أنَّ هذه القاعدة بكليّتها غير معنونة فى كلمات المشهور، فإسناد القول الثّانى إليهم هنا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٥ لعلّه لظهور كلماتهم فيه فى مقامات خاصّة، كفروع التنازع فى أبواب المعاملات؛ حيث أطلقوا القول بتقديم قول مدّعى الصحّة و لم يقيّدوه بكونه عالماً بالصحّة و الفساد الواقعيين، لكى يكون الحمل على الحصّة عند الفاعل مساوقاً للحمل على الصحة الواقعية، ولو كان مرادهم من الصحة الصحة عند الفاعل لم يكن هناك بدٌّ من التقييد به. و من البعيد جداً أن يفرّق بين الأبواب المختلفة، فيحمل على الصحّة الواقعيّة فى مقام و الصحّة الفاعليّة فى مقام آخر، فإسناد هذا القول إلى المشهور بهذا الإعتبار قريب. و تظهر الثمرة بين القولين فيما إذا كان معتقد الفاعل مخالفاً لمعتقد الحامل، كما إذا كان البائع ممّن يرى جواز العقد بالفارسيّة، أو بغير صيغة الماضى، أو جواز تقديم القبول على الإيجاب أو غير ذلك؛ على خلاف ما يعتقده الحامل، فإذا شكّ فى صحّة بيعه و فساده لم يفده حمل فعل البائع على الصحّة على القول الأوّل، و يفيده على الثّانى. فإذن تنحصر فائدة هذه القاعدة على القول الأوّل بالموارد الّتى تطابق الصحّة عند الفاعل الصحّة عند الحامل، و أمّا فى غيرها فإنّما تفيد بالنسبة إلى الآثار الّتى يكون موضوعها الصحّة الفاعليّة كالإئتمام- على قول-. ثمّ اعلم أنّ المدرك الوحيد فى هذه المسألة هو ملاحظة الدليل الّذى إستندنا إليه فى إثبات أصل القاعدة؛ و حيث أنّ عمدته- كما عرفت- هى السيرة المستمرة بين العقلاء من جميع الأمم و فى جميع الأعصار على اختلافهم فى المذاهب و الآراء، فالحق هو الحمل على الصحّة الواقعيّة؛ لأنّه لم يعهد منهم أن يتساءلوا بينهم عن معتقد الفاعلين فى المسائل المختلفة عند حمل أفعالهم على الصحّة. و يزيدك وضوحاً ملاحظة حال المسلمين فى الأعصار المختلفة مع تشعّبهم فى المذهب، و إختلافهم فى المسائل الفرعيّة، فلم يعهد منهم السؤال عن معتقد الفاعل إذا كان وكيلًا فى البيع و غيره، أو وصيّاً عن ميّت، أو وليّاً على صغير أو غير ذلك، بل تحمل أفعالهم على الصحيح عند الشكّ من غير فحص عن حال فاعلها. و لعلّ قائلًا يقول: إنَّ منشأ هذه السيرة كما ذكرت أحد أمور ثلاثة: إمّا الغلبة؛ أو القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٦ إقتضاء طبيعة العمل؛ أو التعبّد العقلائى دفعاً للحرج و حفظاً لنظام المجتمع، و لاشكّ أنّ شيئاً منها لايقتضى أزيد من الصحّة الفاعليّة؛ ضرورة أنّ الدواعى الباعثة على العمل إنّما تدعو إلى الصحيح فى نظر الفاعل و بحسب معتقده، و الغلبة إنّما تكون فى موافقة عمله لما هو الصحيح عنده، و الحرج و الإختلال يندفعان بالحمل على الصحّة الفاعليّة، لتطابق الصحّة عند الفاعل و الحامل فى كثير من الموارد، و كفى بها فى دفع محذور الحرج و الإختلال. و فيه: أنّه إنما ذكرنا هذه الأمور بعنوان الحكمة و الداعى لبناء العقلاء على هذا الأصل، لا العلّة الّتى يدور الحكم مدارها. و قد عرفت أنّ ما نشاهده من سيرتهم هذه لاتنحصر بالموارد الّتى تطابق الصحّة الفاعليّة و الصحّة عند الحامل، بل تعمّها و غيرها. و قد عرفت أنّ استمرار سيرة المسلمين على هذه القاعدة المتّخذة من سيرة العقلاء يؤكّد هذا المعنى؛ لأنّها جرت على ترتيب آثار الصحّة الواقعيّة على العقود و الإيقاعات الصادرة عن الغير، و عباداتهم النيابيّة، و أداء الواجبات الكفائيّة و غيرها، من غير تحقيق و تفحّص عن حال فاعليها و معتقدهم، مع ما يرى من الإختلاف الشديد بينهم فى أحكام العبادات و المعاملات، لاسيّما مع ملاحظة أنّ هذه القاعدة تعمّ المخالفين أيضاً، و تدلّ على حمل أفعالهم على الصحّة و ترتيب آثارها عليها فى ما لايشترط فيه الولاية، و مخالفتهم لنا فى كثير من الفروع الفقهيّة واضح لكلّ أحد، و لم يعهد السؤال عن مذهب الفاعل أو الفحص عنه بطريق آخر. نعم هاهنا صورتان قابلتان للبحث: الأولى: ما إذا علم تفصيلًا إعتقاد الفاعل و مخالفته لمعتقد الحامل بالكليّة، بحيث لم يجمعهما جامع؛ كما إذا اعتقد الفاعل وجوب الجهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتيّة حينما يعتقد الحامل حرمته. فإنّ حمل فعله على الصحّة هنا- من باب احتمال مصادفته للواقع ولو سهواً منه- مشكل جداً، لعدم جريان شى من الأدلّة السابقة فيه، و إن هو إلّاالحمل على الفساد بالنّظر إلى معتقد فاعله. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٧ الثّانية: ما إذا علم جهل الفاعل بالحكم أو الموضوع أو كليّهما علماً تفصيلياً، كمن لايعلم ترتيب أجزاء الوضوء أو الصّلاة أو غيرهما، و يأتى بها من غير علم بأحكامها، ولكن يحتمل مطابقتها

للواقع أحياناً من باب الصدفة و الإتّفاق. و الحمل على الصحّة الواقعيّة هنا أيضاً مشكل، و إن كان أخفّ إشكالًا من الصورة الأولى؛ و لذا اختار المحقّق الإصفهانى قدس سره فى تعليقاته على (الكفاية) الحمل عليها فى هذه الصورة، و ادّعى قيام السيرة عليها، خصوصاً بعد ملاحظة جهل غالب العوام بالأحكام. و فيه: أنّه لم يثبت إستقرار السيرة فى الموارد الّتى يعلم فيها علماً تفصيلياً بجهل الفاعلين فى خصوص مسائل معيّنة. نعم، لايبعد جريانها فى موارد يعلم إجمالًا بجهلهم ببعض المسائل أو بكثير منها، لأنّ غالب العوام- لاسيّما أهل البوادى و من ضاهاهم- من هذا القبيل، مع أنّه لا- إشكال فى حمل أفعالهم على الصحّة الواقعيّة و ترتيب آثارها عليها. و يمكن إستظهار المقصود- أعنى لزوم الحمل على الصحّة الواقعيّة لا- الصحّة بنظر الفاعل- من غير واحد من الرّوايات الواردة فى موارد خاصة: مثل ما رواه الشيخ (رضوان الله عليه) فى (التهذيب)- و الصدوق (ره) فى الفقيه- بإسناده عن إسماعيل بن عيسى قال: (سألت أباالحسن عليه السلام عن جلود الفرا يشتريها الرّجل فى سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: ... و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا- تسألوا عنه). «۱» بناءاً على شموله لصورة العلم بكون معتقد الفاعل جواز الصّلاة فى ما دبغ من الجلود و إن كانت غير مذكّاة، لاشتهار فتاوى أبى حنيفة فى العراق فى ذاك العصر، و مفروض سؤال الراوى أيضاً هو الشراء من المخالفين؛ فالعمل بهذه الأمارة- أعنى الصلاة فيها- ليس إلّامن جهة حمل أفعال المسلمين على الصحّة الواقعيّة، فبالصلاة فيها يستكشف كونها مذكّاة، لإعتبار التذكية فى لباس المصلّى واقعاً. اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ الرواية غير معمول بها، لكفاية الأخذ من سوق المسلمين و من يد المسلم من غير اعتبار الصلاة فيها، فيحمل هذا الحكم على الإستحباب و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٨ ضربٍ من الإحتياط. ولكن يمكن القول بكفاية الحكم المذكور فى إثبات المدّعى و إن كان حكماً إستحبابياً، فتأمّل. نعم يظهر من بعض الرّوايات خلاف ذلك، و أنَّ الحمل على الصحّة إنّما يجوز فى ما يوافق معتقد الفاعل لمعتقد الحامل، كالروايات الكثيرة الواردة فى باب «تحريم العصير إذا أخذ مطبوخاً ممّن يستحلّه»؛ مثل ما وراه الكلينى (رضوان اللّه عليه) بإسناده عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: الرّجل يهدى إلىَّ البختج «۱» من غير أصحابنا؟ فقال: إن كان ممّن يستحلّ المسكر فلا تشربه، و إن كان ممّن لايستحلّ شربه فاقبله، أو قال: إشربه) «۲» و مثله غيره. فإنّ حمل فعل المسلم على الصحيح الواقعى يقتضى الحكم بالحلية هنا. و ليست هذه الصورة من الصورتين اللّتين اخترنا إستثناءهما من هذه القاعدة؛ لوجود الجامع بين العقيدتين، لاستحلال الفريقين المطبوخ على الثلث. و يمكن الجواب عنه بأنّ المورد من موارد التهمة، و سيأتى الإشكال فى جريان القاعدة فيها، و ذلك لأنّ مستحلّ المسكر لا داعى له إلى طبخ العصير على الثلث غالباً، فتسقط القاعدة فى مورده، و يكون المرجع فيه هو الإستصحاب، و لاشكّ فى أنّه يقتضى الحرمة.

التّنبيه الثّانى: فى وجوب إحراز صورة العمل

يعتبر فى جريان هذه القاعدة إحراز صورة العمل، و هو القدر المشترك بين صحيحه و فاسده، بحيث يصدق عليه عنوان ذاك العمل بالمعنى الأعمّ من الصحيح و الفاسد؛ فإذا رأينا رجلًا يأتى بحركات نشك فى صدق عنوان الصلاة عليها و لو فاسداً، كما إذا انحنى و لاندرى أنّه انحناء ركوع أو انحناء لأخذ شى من الأرض، لم يكن هناك مورد للحمل على الصحّة كما هو ظاهر. و مجرّد كون الآتى بها قاصداً لعنوان القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٩ الصّلاة غير كافٍ فى هذا المعنى، ما لم يحرز صورة العمل خارجاً؛ لوضوح عدم كفاية مجرّد القصد فى صدق عنوان على عمل خارجى حتّى يؤتى بصورته الخاصة. نعم، إذا كانت هناك صورة خاصة مشتركة بين عملين، فالمميّز هناك هو القصد؛ فهذا الشرط غير ما سيأتى الإشارة إليه- إن شاء الله- عن قريب من إشتراط إحراز كون الفاعل بصدد العنوان الّذى يراد حمل فعله على الصحيح منه. و على كلّ حال، إعتبار هذا الشّرط فى جريان أصالة الصحّة فى جميع مواردها أمر ظاهر لا سترة عليه. و كأنّ ما ذكره المحقّق الثّانى فى (جامع المقاصد) من: «عدم جريان أصالة الصحّة فى العقود إلّابعد استكمال

أركانها ليتحقّق وجود العقد، و أمّا قبله فلا وجود له» أيضاً ناظر إلى هذا المعنى، و لذا مثّل له في بعض كلماته بما إذا اختلفا في كون المعقود عليه حرّاً أو عبداً، أو اختلف الضامن و المضمون له فقال الضامن: ضمنت و أنا صبيّ، و قال المضمون له: بل ضمنت و أنت بالغ، و كذا ما يحكى عن العلّامة قدس سره من الإشكال في جريانها في هذا الفرض، فإنّ الظاهر أنَّ منشأ إستشكالهما في جريان قاعدة الصحّة هنا هو ما ذكرنا من عدم إحراز عنوان العمل في هذه الأمثلة. و على أيّ حال، فإن كان مراد المحقّق الثّاني قدس سره من استكمال الأركان ما ذكر- كما يظهر من أمثلته-، فهو ممّا لا ينبغي الرّيب فيه؛ و إن كان مراده أمراً وراءه، فهو قابل للتأمّل و البحث. و لا نظن أحداً يخالف ما ذكرنا عند العمل بقاعدة الصحّة، و هل ترى أحداً يحكم بالصحّة فيما يشكّ في صدق عنوان البيع أو النّكاح ولو فاسداً على الفعل الخارجيّ؟ و هل تظنّ أحداً فيما إذا رأى أحداً ينحنى لايدرى أهو انحناء ركوع أو انحناء لأخذ شي من الأرض يحكم بحمل فعله على الركوع الصحيح؟ فكل ما يكون الشكّ فيه مساوقاً للشكّ في صدق عنوان العمل و صورته لايكون مجرى للقاعدة، فإذا شكّ في مالية العوضين رأساً لم يصدق هناك عنوان البيع؛ لأنّ البيع إنّما يصدق في محل قابل له و لو إجمالًا؛ فإذا شك في أنّ المبيع حرّ أو عبد أو أنّه خمر أو مائع آخر مباح- بناءاً على أنّ الشّارع تصرّف في موضوع الخمر و أسقطها

التّنبيه الثّالث: في أنّ الصحّة المستفادة منها في كلّ مورد بحسبه

و لا إشكال في أنّه لاتثبت بهذ القاعدة إلّاالآثار المترتّبة على صحّة موردها و مجراها، و من المعلوم أنّ صحّة كلّ شي بحسبه؛ فإن كان موردها عبادة أو عقداً بجميع أجزائه و شرائطه، فصحّته صحّة فعليّة، و يترتّب عليه ما يترقّب منه من الآثار فعلًا. و أمّا إذا كان موردها جزءاً من أجزائهما، فصحّته صحّة تأهليّة، بمعنى قابليّة ذاك الجزء لانضمام سائر الأجزاء أو الشرائط إليه و صيرورتها عبادة أو معاملة تامّة، و القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۳۴ تترتّب عليها آثار تلك العبادة أو المعاملة إذا لحقه سائر أجزائها و شرائطها. و هذا المعنى ممّا لاينبغي التأمّل فيه، إلّاأنّ الكلام في بعض ما فرّعوا عليه، حيث فرّع عليه شيخنا الأعظم (قدّس‌سرّه الشّريف) فروعاً: منها: إذا شكّ في لحوق الإجازة لبيع الفضولي، فأصالة الصحّة في البيع الصّادر منه لاتثبت لحوق إجازة المالك به؛ لأنّ صحته صحة تأهّلية لاتدلّ على أزيد من صحّة الإنشاء الصادر من الفضولي و اشتماله على شرائط الصحّة. و منها: ما إذا شكّ في تحقّق القبض في الصّرف و السلم، فإنّ جريان إصالة الصحّة في العقد لا يدلّ على تحقّق القبض. و منها: ما لو ادّعى بائع الوقف وجود المسوّغ له في بيعه، فإنّ أصالة الصحّة لا تثبت وجوده، لاسيّما مع بناء بيع الوقف على الفساد. و منها: ما لو ادّعى الراهن إذن المرّتهن في بيع العين المرهونة، فإنّ أصالة صحّة البيع لاتثبت إذنه. هذا ملخّص ما أفاده قدس سره. أقول: قد عرفت من التّنبيه السابق أنّ القاعدة الكليّة في مجرى هذه القاعدة أنّه مهمّا حصلت أركان العمل، بأقلّ ما يصدق عليه عنوانه الأعمّ من الصحيح و الفاسد، جرت فيه أصالة الصحّة عند الشكّ فيما زاد عليها، ممّا يعتبر في صحّته. و أنت بعد الإحاطة بهذا تعرف حال هذه الفروع؛ فإنَّ من المعلوم أنّ مجرّد الإيجاب و القبول لايجدى في تحقّق عنوان البيع، أو النّكاح، أو غيرهما، ما لم ينضم إليه قابليّة محلّه، و غيره ممّا به قوامه و عليه أساسه؛ فلا يكفى إحراز مجرّد الإنشاء في إجراء القاعدة في البيع و النّكاح و شبههما، لا لأنّ صحّة كل شيء بحسبه، بل لأنّ عنوان البيع و أشباهه لايصدق بمجرّد نفس الإنشاء كما لايخفى. و من هنا يعلم حال البيع الصادر من الفضولي، فإنّه بدون إجازة المالك ليس بيعاً حقيقياً، و لايصدق عليه عنوانه- و لو بمعناه الأعم-؛ ضرورة عدم أهليّة الفضولي للعقد على مال غيره، بل هو أشبه شيء بكتابة السند و تنظيمه للتوقيع عليه ممّن بيده أمره، فليس موقف الفضولي موقف البائع حقيقة، و لايصدق على إنشائه عنوان القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۳۵ البيع. نعم، إذا تحقّق إيجاب البيع و قبوله في محلّ قابل له و لو في الجملة، ثمّ شكّ في حصول بعض ما يتوقّف صحّته عليه من الشرائط، كالقبض في الصّرف و السّلم، فلا ينبغي الإشكال في جواز الإعتماد على هذا الأصل لإثباتها. فهل نجد من أنفسنا إلزاماً على البحث و الفحص عن حال بيع صرف أو سلم صدر من وكيلنا و أنّه هل أقبض المثمن أو قبض الثمن في مجلسه أو لا؟ فما أفاده قدس

سره من عـدم جواز الركون إلى هذا الأصل لإثبات صـحّة البيع و حصول النّقل و الإنتقال، عند الشكّ في تحقّق القبض في الصّرف و السّلم، بمعزل عن الحقّ. و ليت شعري ما الفرق بين هـذا الشّرط و غيره من الشـروط المقارنـة المعتبرة في العقود؟ نعم إذا علمنا من الخارج أنَّ المتبايعين أوقعا العقد متردّدين في القبض و الإقباض، ثمّ شككنا في أنّه بدا لهما فيهما، فالأمر كما ذكره قدس سره؛ أمّا إذا أحرزنـا أنّهمـا أوقعـاه قاصـدين للنقل و الإنتقال، عازمين على القبض و الإقباض، ثمّ شـككنا في لحوقه، فلا إشـكال في جريان قاعـدة الصـحّة فيه. و بالجملة لا نجـد أيَّ فرق بين الشـروط المقارنـة للعقـد و المتأخّرة عنه، بعـد إحراز عنوانه خارجاً، فلا وجه للفرق بينهما أصلًا. و أمّا مسألـة الشـكّ في مسوّغـات بيع الوقف، فالظاهر أنّه لاينبغي الإشـكال فيها أيضاً من الجهـة المبحوث عنها؛ لما عرفت في سابقه. بل الظّاهر أنّه ليس من فروع هـذا البحث؛ فإنّ وجود المسوّغات من الشـرائط المقارنـة المعتبرة في صـحّة العقـد حين صـدوره، كالماليـة و الملكية و أشـباههما. و لو قلنا بأنّ أركان البيع غير حاصـلة مع الشكّ في وجود المسوّغ سـقطت أصالة الصـحّة فيه من هذه الجهة، لا لأنّ الصـحّة المسـتفادة منها صحّة تأهّليّة كما هو محلّ البحث. نعم، هنا إشكال آخر أشار إليه شيخنا الأعظم في ضمن كلامه في المقام، و هو أنّ طبع هذه المعاملة و بناءها على الفساد و سيأتي الإشكال في جريان أصالة الصحّة في أمثال هذه المسألة. و قد ظهر ممّا ذكرنا حال الفرع الأخير، و هو ما إذا شكّ في إجازة المرتهن في بيع القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٣۶ العين المرهونة، و الأقوى فيه أيضاً جريان أصالـة الصـحّة؛ لصـدق عنوان البيع معه، و عـدم وجود أي فرق بين هذا الشّـرط و سائر شـروطه. اللّهم إلّاأن يقال: إنّ بيع العين المرهونة أيضاً مبنى على الفساد كبيع العين الموقوفة، و سيأتي الإشكال في أمثاله.

التّنبيه الرّابع: في لزوم إحراز كون الفاعل بصدد الفعل الّذى يراد ترتيب آثاره

يعتبر في إجراء هـذه القاعـدة إحراز عنوان الفعـل و كون الفاعـل بصـدده، إذا كان ممّا يصـلح لانطباق عناوين مختلفـة عليه، و لايمتاز بعضـها من بعض إلّابقصـد فـاعله؛ فغسل الثوب تارةً يكون بعنوان التطهير الشـرعى، و أخرى بعنوان إزالـة قـذارته العرفيّـة، و في الأوّل يراعى إطلاـق المـاء و طهارته شـرعاً دون الثّاني. و كـذلك حال قراءة الحمـد بعنوان جزئيّتها للصّلاة و قراءتها بعنوان قراءة القرآن، و لاشـكّ في أنّ الحمل على الصـحّة من ناحيـة عنوان خاص يحتاج إلى إحراز كون الفاعل بصـدده. و الأصل في ذلك ما مرّ مراراً من لزوم صـدق العنوان الأعمّ من الصـحيح و الفاسـد في إجراء هـذه القاعـدة، فإذا كان العنوان من العناوين القصديّة لايكاد يصدق إلّاإذا كـان فـاعله قاصـداً له. ولكن هنا أمر يجب التّنبيه عليه، و هو أنَّ القوم قـد أفرطوا في باب العناوين القصديّـة، و قـد حقّقنا في محلّه أنّ القصد في كثير من هذه الموارد الّتى يسمّونها عناوين قصديّة لا أثر له إلّافي كون الفعل بعنوانه الخاص اختياريًا و مستنداً إلى فاعله، لا في تحقّق عنوان الفعل خارجاً؛ ألاترى أنّ عنوان التوهين- و هو من أظهر العناوين القصديّـة عندهم- كثيراً ما لا يتوقّف وجوده خارجاً على قصـد فاعله، كمن أقدم على تلويث بيت اللّه و الكتب المقدّسة- و العياذ باللّه- بأعين النّاس و مرآهم نتيجة غفلة أو نسـيان؛ حيث إنّه لايشكّ أهل العرف في أنّ عمله هـذا يوجب وهناً لهـذه المقدّسات في أنظار النّاس، فيسـتنكرونها و يسـرعون إلى إزالة النّجاسة و تطهير محلّها، و إن كان الفاعل عندهم معذوراً غير مسـتحقّ للمؤاخذة و اللّوم من جهة غفلته و نسـيانه، إذا لم يكن مقصّراً في مقدّماته. نعم، لو كان العمل مشتركاً بين القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٣٧ عنوانين، و لم يكن هناك ما يمتاز به خارجاً من جهة من الجهات- لو وجـد أعمال كذلك-، ففى مثله يمكن القول بتوقّف صدق أحد العنوانين عليه على قصده. و بناءاً على هذا المبنى، يكون الدليل على اعتبار إحراز قصـد الفاعل لهـذه العناوين عـدمُ جريان القاعـدة في غير الأفعال الإختياريّـة، لعـدم بناء العقلاء عليه كما هو واضح؛ و قد عرفت أنّ الفعـل في هـذه الموارد لايكون إختياريّاً إلا بقصـد عنوانه. نعم لايبعـد أن يقال بأنّه لايجب إحرازه بطرق علميّـة، بل يكفى الظنّ الحاصل من ظاهر الحال، بأن يكون ظاهر حال الفاعل أنّه بصدد العنوان الفلاني؛ فإنَّ هذا الظنّ ممّا استقرّ بناء العقلاء على العمل به في مورد الصّفات الباطنيّـة، كالقصـد و العلم و العدالـة، ممّـا لاطريق إليهـا غالبـاً إلّاظواهر الحالات، و يسـتندون إليها في كثير من

احتجاجاتهم كما لايخفى على من سبر أحوالهم. نعم، فى غير هذه المقامات من الصّفات الظاهرة الّتى يمكن إثباتها بطرق علميّة غالباً لا ـ اعتبار بالظن عندهم. و الظهور المزبور معتبر عندهم و إن لم يكن هناك شكّ فى صحّة العمل على فرض قصده، فحجّيّة ظهور حال الفاعل فى هذه المقامات أجنبيّة عن قاعدة الصحّة و إن كان يظهر بعض ثمراتها فى إجراء القاعدة كما عرفت و من هنا يظهر وجه النّظر فى بعض ما إفاده المحقّق الإصفهانى قدس سره فى المقام بما لانطيل الكلام بذكره، فراجعه و تأمّل. و إنّما عقدنا تنبيهاً خاصاً لهذا البحث مع أنّ شيخنا العلّامة الأنصارى و غيره من المحقّقين أدرجوه فى التّنبيه الآتى، لما فيه من الآثار الخاصّة الّتى تظهر فى إجراء القاعدة فى مقامات مختلفة.

التّنبيه الخامس: فى حكم عمل النائب والاجير اذا شك فى صحته

قد عرفت أنّ الصحّة الّتى يحمل عليها فعل الغير هى الصحّة عند الحامل، و بعبارة أخرى الصحّة الواقعيّة لا الصحّة الفاعليّة، فيرتّب عليه جميع ما يترتّب على الفعل الصحيح الواقعى من آثاره، من غير فرق بين تلك الآثار. إلّاأنّه قد يظهر من القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۳۸ بعض كلماتهم فى بعض المقامات التفكيك بينها أحياناً، مثل ما نسب إلى المشهور من عدم جواز الإكتفاء بعمل النّائب عند الشك إلّاأن يكون عدلًا، و إن كان مستحقّاً للأجرة؛ و مثل ما حكاه شيخنا الأعظم العلّامة الأنصارى قدس سره عن بعض من اشتراط العدالة فيمن يوضّئ العاجز عن الوضوء، و ارتضاه المحقّق الهمدانى قدس سره فى بعض تعليقاته على (الفرائد). أقول: أمّا ذهاب المشهور إلى اعتبار العدالة فى النائب فمحلّ تأمّل و إشكال، قال فى (المدارك) فى بحث النّيابة من كتاب «الحج» ما لفظه: «و لم يذكر المصنف من الشرائط عدالة الأجير، و قد أعتبرها المتأخّرون فى الحجّ الواجب، لا لأنّ عبادة الفاسق تقع فاسدة، بل لأنّ الإتيان بالحجّ الصحيح إنّما يعلم بخبره، و الفاسق لايقبل إخباره بذلك». و يظهر منه أنّ الشّهرة لو ثبتت فإنّما هى حادثة بين المتأخّرين؛ هذا مضافاً إلى إمكان حمل كلام من اعتبر العدالة على خصوص صورة الشكّ فى أصل تحقّق العمل، لا فى صحّته مع العلم بصدوره. و على أىّ حال، فقد استوجه الشّيخ قدس سره ما نسب إلى المشهور من عدم جريان أصالة الصحّة فى عمل النّائب و وجّهه بما حاصله: إنَّ لفعل النائب عنوانين: أحدهما: من حيث إنّه فعل من أفعاله، و به يستحقّ الأجرة، و يترتّب عليه غيره من آثاره. ثانيهما: من حيث إنّه عمل تسبيبى للمنوب عنه، حيث إنّ المنوب عنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب، و كأنّ فعل النّائب صادر عنه و قائم به؛ و من هذه الجهة الفعل فعل المنوب عنه. و أصالة الصحّة فى فعل النائب إنّما تنفع فى ترتيب آثاره عليه من الجهة الأولى دون الثانية، ففى موارد الشكّ لامحيص عن التفكيك بين العنوانين و ترتيب خصوص آثاره الّتى تترتّب عليه بعنوان أنّه فعل النّائب، لا ما يترتّب عليه بعنوان أنّه فعل المنوب عنه؛ و من هنا يحكم بإستحقاقه الأجرة و لايحكم ببرائة ذمّة المنوب عنه. إنتهى محصّل كلامه. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۳۹ و اعترض عليه جمع ممّن تأخّر عنه، قائلين بشمول القاعدة لباب النّيابة، و جواز الحكم ببراءة ذمّة المنوب عنه، و عدم لزوم الإستنابة عنه ثانياً؛ و ذكروا فى دفع إستدلاله قدس سره مقالات شتّى تعلم من مراجعة كتبهم. ولكن الّذى ظهر لى أنّ عمدة الإشكال فى كلامه قدس سره إنّما نشأ من حسبانه فعل النّائب فعلًا تسبيباً للمنوب عنه، مع أنّه لا ينبغى الرّيب فى عدم جواز إسناده إليه إلّا مجازاً؛ لأنّ المفروض أنّ النّائب فاعل مختار مستقلّ فى فعله، و إن كان المنوب عنه محرّكاً و داعياً له إلى العمل؛ و لاشكّ أنّ الفعل فى هذه المقامات يستند إلى المباشر، فالفعل فعل النّائب لاغير. و لا فرق فى ذلك بين القول بأنّ حقيقة النّيابة عبارة عن تنزيل النّائب نفسه منزلة المنوب عنه، و القول بأنّ حقيقتها هى قصد تفريغ ذمة الغير بعمله، و أنّه لايعقل تنزيل نفسه منزلته أو تنزيل فعله منزلة فعله؛ فإنّ الفعل حقيقة فعله، و صادر عنه باختياره و إرادته و إن كانت فائدته لغيره. نعم، قد يسند الفعل إلى السبب، و ذلك فيما إذا كان أقوى من المباشر، و كان المباشر مقهوراً على العمل غير مستقل فى إرادته، لا فى مثل المقام المفروض إستقلاله فيه. و حينئذ إذا جرت أصالة الصحّة فى حقّ النّائب و الأجير يحكم بصحّة فعلهما، و تترتّب عليه جميع ما للعمل الصّحيح من الآثار، فإن كان عمله صلاة فهى

صلاة صحيحة بحكم هذه القاعدة، و يترتّب عليها جميع ما للصّلاة الصحيحة الصادرة منهما بهذا العنوان من الأثر، و منها براءة ذمّة المنوب عنه، و عدم لزوم الإستنابة عنه ثانياً. ثمّ إنّ المحقّق النائينى قدس سره أورد فى بعض كلماته فى المقام على مقالة الشّيخ قدس سره إيراداً حاصله: إنَّ التفكيك المذكور فى كلام الشّيخ بين استحقاق الأجرة و بين براءة ذمة المنوّب عنه من غرائب الكلام؛ إذمع إحراز قصد النيابة يحكم بمقتضى قاعدة الصحّة بصحّة الفعل النّيابى و يترتّب عليه إستحقاق الأجرة و براءة ذمّة المنوب عنه، و مع عدم إحرازه لايحكم بشى منهما؛ فإنّ ما يترتّب عليه إستحقاق الأجرة ليس إلّا صدور الفعل الصحيح من النّائب، و هو بعينه موضوع للأثر الآخر أى فراغ ذمّة القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۴۰ المنوّب عنه، فكيف يمكن التّفكيك بينهما؟ إنتهى. ولكن يمكن أنّ يوجّه هذا التفكيك بأنّ الملازمة بين هذين الأثرين و إن كانت ثابتة بحسب الحكم الواقعى - كما أنّ قاعدة الصحّة لو كانت جارية أثبتتهما -، إلّاأنّه بعد المنع من جريانها لبعض ما ذكر يمكن القول باستحقاق الأجير الأجرة على ذاك العمل الّذى يدعى صحّته، لا لقاعدة الصحّة؛ بل لأنّه لمّا لم يكن هناك طريق عادة لإثبات صحّة عمل الأجير إلّاقوله فلا محالة تنصرف الإجارة إليه. نعم، للمستأجر أن يراقب الأجير أو يبعث معه من يراقبه فى عمله، و أمّا إذا لم يراقبه و خلّاه و نفسه و أوكل الأمر إليه، فعليه أن يقبل قوله؛ و هذا أمر ظاهر لمن سبر حال العقلاء فى استيجاراتهم، فتأمّل. ثمّ إنّه قد يفصّل فى المقام بين مسألة النّيابة، و مسألة وضوء العاجز و شبهها، بجريان القاعدة فى الأولى دون الثانية؛ إختاره المحقّق الهمدانى قدس سره فى بعض تعليقاته على (الفرائد)، و استدلّ على مختاره بما حاصله: إنَّ تكليف العاجز هو إيجاد الفعل بإعانة غيره، فالواجب عليه هو الوضوء و لو كان بإعانة الغير، فإجراء أصالة الصحّة فى فعل غيره - و هو التوضية - لايثبت صحّة فعله - و هو الوضوء -. هذا ملخّص كلامه. و فيه: إنّ فعل المُعين إذا كان محكوماً بالصحّة بمقتضى القاعدة يترتّب عليه جميع آثارها، حتّى ما كان مترتّباً على لوازمه العقليّة؛ لأنّها من الأمارات المعتبرة لا من الأصول العمليّة، و من المعلوم أنّ صحّة وضوئه من آثار صحّة فعل الغير؛ بل هما أمر واحد يتفاوتان من ناحية الإسناد إلى العاجز و من يعينه. فما أفاده قدس سره من عدم إثباته صحّة الوضوء ممنوع، إلّاأن يرى القاعدة من الأصول العلميّة الّتى لاتثبت لوازمها العقليّة، و يرى هذين العنوانين المنطبقين على فعل واحد باعتبارين من قبيل اللوازم العقليّة، و كلاهما محلّ إشكال. نعم، يمكن الإيراد على جريان القاعدة فى أمثال المقام من ناحية أخرى، و هى: أنّ السّيرة العقلائيّة الّتى يستند إليها فى إثبات كلّيّة القاعدة غير جاريّة فى أفعال القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۴۱ الغير، إذا كانت بمرئى و مسمع من المكلّف و كان منشأ شكّه عروض الغفلة له عن فعله أحياناً. و انسداد باب العلم الّذى هو الحكمة فى حجّية أمثال هذه الطّرق إنّما هو فى غير هذه الأفعال الّتى تكون بمرئى من المكلّف؛ نعم، إذا كان الفاعل مع حضوره كالبعيد، كالحجّام بالنسبة إلى غسل موضع الحجامة فى الظهر، فلايبعد حينذاك إجراء أصالة الصحّة فى فعله، و لعلّه إليه يشير ما ورد من أنّ الحجام مؤتمن، فتأمّل.

التّنبيه السّادس: هل القاعدة من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟

اشارة

وقع الكلام بين الأعلام فى أنّ قاعدة الصحّة هل هى من الأمارات المعتبرة؟ كما يظهر من كل من استند فى حجّيتها إلى ظهور حال المسلم؛ أو من الأصول العمليّة؟ كما اختاره المحقّق النّائينى و بعض من تأخّر عنه، و قد يستظهر من عبارة الشيخ الأعظم أيضاً، و إن كان هذا الإستظهار محلّ تأمّل و إشكال. أو يفصّل بين مواردها؟ فإن كان منشأ الشكّ فى الصحّة إحتمال تعمّد الإخلال بما يعتبر فى العمل من الأجزاء و الشّرائط، أو احتمال عروض الغفلة و السّهو مع علم الفاعل بالحكم، فهى من الأمارات؛ نظراً إلى أنّ احتمال التعمّد خلاف ظاهر حال الفاعل، كما أنّ احتمال عروض الغفلة و السهو منافٍ لما ورد فى باب قاعدة الفراغ من التعليل بالأذكريّة حين الفعل، حيث إنّ وروده فى ذاك الباب لايوجب إختصاصه به بعد كونه أمراً عاماً يعمّ العامل و الحامل الأوّل فى قاعدة الفراغ و الثّانى

فيما نحن بصدده. و أمّا إن كان منشأ الشكّ إحتمال جهل الفاعل بالحكم- بناءاً على شمول القاعدة له-، فلا محالة تكون أصلًا تعبّديّاً؛ لعدم وجود ملاك الأمارية فيها أصلًا، و قد اختار هذا المذهب المحقّق الإصفهانى قدس سره فى تعليقاته على (الكفاية)، و انتصر له بما ذكر. و أورد عليه المحقّق النّائينى فى بعض كلماته فى المقام بما حاصله: إنَّ غاية ما يستفاد من التّعليل بالأذكريّة- و كذلك ظهور حال المسلم- هو حمل فعله على القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۴۲ الصحّة عند فاعله، لا الصحّة الواقعيّة الّتى نحن بصددها؛ فإذن لا مجال لعدّ هذا الأصل من الأمارات المعتبرة بل لايكون إلّامن سنخ الأصول العمليّة. أقول: لاطريق لنا إلى تحقيق حال هذه القاعدة من حيث كونها أمارة أو أصلًا من الأصول العمليّة إلّابمراجعة أدلّة حجّيتها و تنقيح مفادها، و حيث كان العمدة من بينها السّيرة المستمرّة بين العقلاء فلا بدّ من تحقيق حال هذه السّيرة و مبدئها، فنقول و منه عزّ شأنه التوفيق: إن كان منشأ هذه السيرة الغلبة الخارجيّة فتكون القاعدة من الظّنون المعتبرة و الأمارات العقلائيّة لامحالة؛ و إن كان الوجه فيها إقتضاء طبع العمل لذلك، و أنّ الفاسد على خلاف طبعه؛ حيث إنّ الفاعل بحسب دواعيه الخارجية لايتوجّه إلّانحو العمل الصحيح عادة، فإنّه منبع الآثار و إليه يرغب الرّاغبون كما عرفت بيانه وافياً عند ذكر الأدلّة، فهذا أيضاً يقتضى كونها من الأمارات. اللّهمّ إلّاأن يقال: إنَّ مقتضاها هى الصحّة الفاعليّة لا الصحّة الواقعيّة؛ فإنّ الّذى يقتضيه طبع العمل بحسب دواعى العاملين هو الصحّة عندهم لا الصحّة الواقعيّة الّتى بنينا عليها الأمر فى هذه القاعدة، و من هنا يسرى الإشكال إلى أساس هذا الوجه، و يسقط بناء هذه السّيرة على هذا الأساس. ولكن يمكن دفع الإشكال بأنّ مخالفة إعتقاد الفاعل للحامل و إن لم يكن نادراً، إلّا أنّ الأغلب إتّفاقهما فى موارد الإبتلاء كما هو ظاهر لمن تتبعها، فالوجه فى استناد سيرة العقلاء إلى اقتضاء طبع العمل هو ملاحظة الغلبة بهذا النّحو. و نظيره من بعض الجهات ما ورد فى باب قاعدة الفراغ من التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنّ الفاعل إذا كان بحسب الغالب حال اشتغاله بالعمل أذكر فظاهر حاله أنّه يجرى على وفق دواعيه إلى الفعل الصحيح لأنّه الّذى يوصله إلى أغراضه، و من البعيد إقدامه على فعل فاسد؛ فهو بحسب طبعه الأوّلى يتوجّه نحو العمل الصحيح، فالتعليل المذكور هناك يشبه ما أشرنا إليه هنا من اقتضاء طبع العمل للصحّة. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۴۳ و إن كان الوجه فى استقرار السيرة على الحمل على الصحة لزوم الحرج و اختلال النّظام على تقدير عدم حمل فعل الغير عليها، فالظاهر كون القاعدة حينئذ من الأصول العمليّة التعبّديّة؛ لأنّ المفروض عدم ملاك الأمارية فيها على هذا التقدير، بل لايبنى عليها إلّالبعض مصالح المجتمع. و حيث قد عرفت أنّ الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثّانى، فالأقوى كونها من الأمارات. كما أنّه ظهر بما ذكرنا إندفاع ما أفاده المحقّق النّائينى فى توجيه عدم كونها من الأمارات، من أنّ ظاهر حال الفاعل جريه على العمل الصحيح باعتقاده لا الصّحيح الواقعى الّذى هو المقصود فى المقام؛ و ذلك لما أشرنا إليه من تطابق المعنيين فى أغلب موارد الإبتلاء و إن كان إختلافهما أيضاً غير نادر فى نفسه، فملاك الأماريّة- و هو الكشف الظنّى عن الواقع- موجود فيه. كما ظهر ايضاً وجه اندفاع ما اختاره المحقّق الإصفهانى، من القول بالتّفصيل بين ما كان منشأ الشكّ فيه إحتمال التعمّد أو عروض الغفلة و السّهو مع العلم بالحكم، فهو من الإمارات؛ و بين ما إذا كان منشؤه إحتمال الجهل بالحكم، فهو من الأصول العمليّة؛ و ذلك لكفاية إيراثه الظنّ النّوعى و كونه كاشفاً ظنّياً بحسب أغلب موارده فى كونه من الأمارات، و إن لم يورث الظنّ الشّخصى فى بعض موارده لأمور عرضيّة. و ما ذكره قدس سره من دعوى غلبة جهل الفاعلين بصحيح الأفعال و فاسدها ممنوعة.

ثمرة هذا النزاع:

قد يقال بظهور ثمرة النزاع بين كون هذا الأصل من الأمارات أو الأصول العمليّة فى إثبات اللوازم العقليّة و العادية- كما هو الشّأن فى غيره من موارد إختلاف الأمارات و الأصول-؛ و قد مثّل له بما لو شكّ فى أنّ الشراء الصّادر من الغير كان بما لايملك- كالخمر و الخنزير-، أو بعين من أعيان ماله، فعلى القول بكونه من الأصول التعبّديّة يحكم بصحّة الشّراء و عدم إنتقال شىء من تركة المشترى إلى البائع، و عدم خروج تلك العين من تركته، لأصالة عدمه؛ و أمّا على القول بكونه من الأمارات فيحكم بمقتضى قاعدة الصحّة

بانتقال شـیء من ترکته إلی البایع. هکذا أفاد القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۱۴۴ الشّیخ الأعظم قدس سره. و حُکی عن العلّامهٔ قدس سره فی (القواعد) فیما لو اختلف الموجر و المستأجر، فقال الموجر: «آجرتک کل شـهر بدرهم»، و قال المستأجر «بل سنهٔ بدینار» أنّه: (فی تقدیم قول المستأجر نظر؛ فإن قدّمنا قول المالک فالأقوی صحّهٔ العقد فی الشّهر الأوّل هنا؛ و کذا الإشکال فی تقدیم قول المستأجر لو ادّعی أجرهٔ مدّهٔ معلومهٔ أو عوضاً معیناً، و أنکر المالک التعیین فیهما، و الأقوی التّقدیم فیما لم یتضمّن دعوی) إنتهی. و لایخفی أنّ ما قواه أخیراً من تقدیم قول المستأجر المدّعی لصحّهٔ الإجارهٔ فی المقامین إذا لم یتضـمّن دعوی و عدم قبوله فیما یتضـمّن ذلک، ظاهر فی عدم إثبات القاعدهٔ لما یترتّب علی الصـحّهٔ من اللّوازم العقلیّهٔ؛ فإنّ الحکم بصـحّهٔ الإجارهٔ فی الفرض الأوّل لایقتضـی شـرعاً کونها سنهٔ بـدینار، بل هو من اللوازم العقلیّهٔ لمفروض البحث. کما أنّ الصـحّهٔ فی الفرض الثّانی لاتقتضـی وقوع الإجارهٔ علی مـدهٔ معیّنهٔ أو عروض معین، و إنّمـا یلزمهـا ذلـک لمـا علمنـاه من الخـارج من کیفیّهٔ مورد تنازعهمـا. و التّحقیق- کمـا ذکرنـاه فی محلّه- أنّ ما هو المعروف من أنَّ مجرّد کون شـیء من الأمـارات المعتبرهٔ یوجب ترتّب جمیع الآثـار الشّرعیّهٔ الثابتـهٔ لمورده علیه- و لو کانت بوسائط عقلیّهٔ أو عادیّهٔ- ممّا لا أصل له، و إن اشـتهر بین الأصولیّین فی العصور الأخیرهٔ؛ بل الحق أنّ ذلک تابع لدلیل حجّیتها بحسب اختلاف الغایـات و المقامـات- و المقامات فی ذلک مختلفـهٔ جـدّاً-، حتّی أنّ «البیّنـهٔ» الّتی لا إشـکال عنـدهم فی کونها من الأمارات الشـرعیّهٔ لایمکن الحکم بترتّب جیمع لوازمها العقلیّهٔ علیها، و إن صـرّح به غیر واحـد. فمثلًا لو علمنا من الخارج بأنّ هذا المائع المعلوم لو کان نجساً لکان خمراً ثمّ قامت البیّنهٔ علی نجاسته، فهل یحکم بکونه خمراً و یجری علیه جمیع ما للخمر من الآثار؟ لانظنّ أحداً یلتزم به فی عمله، و إن لهـج به لسـانه أحیانـاً عنـد البحث؛ و لیس ذلـک إلّاأنَّ اعتبار هـذه اللوازم مقصورٌ علی ما یفهم من إطلاق أدلّهٔ حجّیّتها. فمفـاد قاعـدهٔ «الیـد» مثلًا- لو قلنـا بحجّیتها من باب الأمارات- لیس إلّاإثبات القواعـد الفقهیـهٔ، ج۱، ص: ۱۴۵ الملکیّهٔ و أحکامهـا و لوازمها، و أمّا الأحکام الّتی تثبت لموردها لا من جههٔ الملکیّهٔ فلا یمکن الحکم بثبوتها؛ فلو علمنا إجمالًا أنّ المائع الفلانی إمّا خمر أو ماء مطلق، ثمّ دلت الید علی أنّه مِلْکٌ، فلا یمکن الحکم بکونه ماءاً مطلقاً، بحیث یجری علیه أحکامه من الطّهارهٔ الحدثیهٔ و الخبثیهٔ. و الحاصـل أنّ مفـاد قاعـدهٔ الیـد ثبوت الملکیـهٔ لصاحبهـا و یترتّب علی موردهـا ما للملک من الأثر؛ و لایبعـد إثبات بعض لوازمها، مثل الشّـهادهٔ الّتی نطق بهـا بعض الأخبـار الدالّهٔ علی جواز الشّـهادهٔ علی الملـک بمجرّد الیـد، ولکن لایترتّب علیه جمیع ماله من اللوازم و الآثار العقلیّهٔ و العادیّهٔ و إن کانت غیر مرتبطهٔ بعنوان الملکیّهٔ. و کذلک قاعدهٔ «الفراغ» إن قلنا بأنّها من الأمارات؛ فإنّ غایهٔ ما یسـتفاد منها صـحّهٔ العمل المفروغ عنه، و ترتّب آثاره علیه، من فراغ الذمّهٔ و ما یترتّب علیه من الأحکام، لا کل ما یلازمه عقلًا و عادهٔ و لو من جهـات أُخر، مثـل کون المصلّی علی وضوء فعلًا لو کـان منشـأ الشکّ فی صـحّهٔ الصّ_لاهٔ الصادرهٔ منه کونه علی وضوء حالها؛ و لـذا حکموا بوجوب تحصـیل الطهارهٔ علیه للأعمال المسـتقبلهٔ. و من هـذا القبیل أصالهٔ الصـحّهٔ فی فعل الغیر؛ فإنّ مفادها- و لو علی القول بأماریتها- کون الفعل صـحیحاً و یترتّب علیه جمیع أحکام الصـحّهٔ و لو کانت بوسائط عقلیّهٔ أو عادیـهٔ، و أمّا ما یترتّب علی لوازمها و ملزوماتهـا من الأحکـام الّتی لم یؤخـذ فی موضوعهـا الصـحّهٔ و الفساد، فلا یمکن إثباتها بهـذه القاعـدهٔ. ففی الفرع الأوّل من الفرعین اللّذین سـبق ذکرهما صـحّهُ الشراء و إن کانت واقعاً مسـتلزمهً لإنتقال شیء من ترکهٔ المشتری إلی البائع، إلّاأن ذلک لیس من أحکام صحهٔ الشراء بما هی هی؛ فإنّ أثرها هو إنتقال الثمن إلی البائع أیّاً ما کان، و أمّا أنَّ هذا الثّمن الشخصی کان عیناً من الأعیان المملوکهٔ و أنّهـا کانت فی أمواله الّتی ترکها للورثـهٔ فهو شـیء آخر علمناه من الخارج، لا أنّه من آثار الصـحّهٔ و لو بالواسـطهٔ. هـذا بالنسبهٔ إلی جریان أصالـهٔ الصـحّهٔ فی هـذا الفرع. و أمّا ما قد یقال من أنّا نعلم هنا إجمالًا بأنّ المشتری إمّا لم یملک المثمن، و إمّا انتقل شـیء من ترکته إلی البائع، القواعـد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۱۴۶ فـالحکم بملکیّته للمثمن و انتقـال جمیع ترکته إلی الورّاث أمر مقطوع البطلان، فهو حقٌّ، ولکن لا دخل له بقاعدهٔ الصحّهٔ و أحکامها و إن کان دخیلًا فی استنباط حکم هذه المسألهٔ. و من هنا یظهر الحال فی الفرع الثّانی المحکی عن (القواعـد)، و هو ما إذا اختلف المالک و المسـتأجر فی المدّهٔ أو العوض، فادّعی المسـتأجر مدّهٔ معلومهٔ أو عوضاً معیّناً، و أنکره المالک؛ فإنّ أصالهٔ الصـحّهٔ تقتضی تقدیم قول المستأجر، و عدم قبول قول المالک المدّعی للفساد إلّاببینهٔ. و یترتّب علی صحّهٔ

الإجارة ما لها من الأحكام و لو بوسائط عقليّة أو عاديّة، و أمّا أنّه ما هى مدّة الإجارة و ما هو عوضـها؟ فهذا أمر لايمكن إثباته بمجرّد الحكم بالصـحّة، حتّى إذا علمنا من الخارج بأنّها لو كانت صحيحة لكانت على هذا العوض المعلوم أو بهذه المدّة المعلومة؛ فإنّ صحّة الإجارة من حيث هى لاتتوقّف على مدّة خاصة أو عوض كذلك، بل هى أعم منه. و لقد أجاد العلّامة قدس سره فيما أفاده أخيراً، من تقديم قول المستأجر فيما لم يتضمّن دعوى. و أمّا حكم هذه المسألة من حيث صحّة الإجارة فى الشّهر الأوّل- إذا إختلفا و قال الموجر: آجرتك كلّ شهر بدرهم، و قال المستأجر: بل سنة بدينار-، أو عدم صحّتها، فله مقام آخر لادخل له بما نحن بصدده من فروع أصالة الصحّة، و موعدنا فيه كتاب الإجارة إن شاء اللّه تعالى.

التّنبيه السّابع: هل تقدم قاعدة الصحة على اصالة الفساد فى المعاملات واصالة الاشتغال فى العبادات؟

أمّا على المختار من حجّيتها على نحو سائر الأمارات المعتبرة فواضح؛ و أمّا على القول بكونها أصلًا عملياً، فللزوم لغويتها رأساً على تقدير عدم تقدّمها عليهما؛ فإنّه ما من مورد يجرى فيه قاعدة الصحّة إلّاو هناك أصالة الفساد- إن كان معاملة- أو أصالة بقاء شغل الذمّة- إن كان عبادة-، كما هو ظاهر لايخفى. مضافاً إلى ما قد يقال من أنّ أصالة الصحّة بالنسبة إليهما من قبيل الأصول القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۴۷ السببيّة فإنّ الشّكّ فى بقاء شغل الذمة فى العبادات، أو حصول آثار المعاملات من النّقل و الإنتقال و غيرها، مسبّب عن صحّة العمل العبادى أو العقد الصادر من عاقده. هذا حالها بالنّسبة إلى أصالة الفساد. و أمّا بالنسبة إلى الأصول الموضوعيّة الجاريّة فى موارد قاعدة الصحّة، فلا إشكال فى تقدّم القاعدة عليها أيضاً؛ أمّا بناءاً على كونها من الأمارات المعتبرة فظاهر؛ و أمّا بناء على عدّها من الأصول العمليّة، فلما عرفت فى أصالة الفساد من لزوم اللغويّة، فإنّه قلّما يوجد مورد يجرى فى أصالة الصحّة إلّاو يوجد هناك أصول موضوعيّة على خلافها؛ مثلًا: إذا شكّ فى صحّة العبادة من جهة الشكّ فى الطهارة أو الإستقبال أو غيرها، فأصالة عدم هذه الأمور تدلّ على فسادها؛ كما أنّه إذا شكّ فى صحّة عقد من العقود، من جهة الشك فى معلوميّة العوضين أو الإنشاء الصحيح أو القدرة على التّسليم أو غير ذلك، فإصالة عدم هذه الأمور تقتضى فساده؛ لأنّ علم المتعاقدين و قدرتهما و صدور الإنشاء الصحيح منهما كلّها أمور حادثة، مسبوقة بالعدم؛ فإذن لايبقى لأصالة الصحّة إلّاموارد طفيفة. لايقال: إنَّ شرائط المتعاقدين أو العوضين ليست دائماً من الأمور الوجوديّة المسبوقة بالعدم؛ فإنّ منشأ الشكّ قد يكون من ناحية زوال قدرة المتعاقدين أو علمهما بعد القطع بوجوده، و مثل هذا كثير جدّاً؛ فإذن لايبقى مجال للقول بلزوم اللغويّة على فرض تقديم الأصول الموضوعيّة عليها. لأنّا نقول: إنَّ ما لايكون مسبوقاً بالعدم فالغالب معلوميّة سبق وجوده، كما إذا شكّ فى بقاء المتعاقدين أو العوضين على ما كانا عليه من شرائط الصحّة، و من الواضح أنَّ اعتبار أصالة الصحّة فى هذه المقامات أيضاً لغوٌ؛ للإستغناء عنها بالأصول الوجوديّة الجارية فى مجراها، فتدبّر. و أمّا الموارد الّتى لايعلم حالها من الوجود و العدم فقليلة جداً، لايمكن تنزيل القاعدة عليها.

التنبيه الثّامن: فى مستثنيّات هذه القاعدة

يستثنى من عموم قاعدة الصحّة صورتان: الصورة الأولى: ما إذا كان العمل بحسب طبيعته مبتيّاً على الفساد، بحيث تكون الصحّة فيه أمراً إستثنائياً على خلاف طبعه، كبيع الوقف، فإنّه بمقتضى طبعه فاسد؛ لأنّه لايباع و لايورث، و إنّما يجوز بيعه لأمور خاصّة عارضة أحياناً تقتضى الجرى على خلاف مقتضى طبيعته، كالخلف بين أربابه، و أدائه إلى الخراب، على ما فصلّوه فى كتاب الوقف. و كذلك بيع العين المرهونة، فإنّ طبعه الأوّلى يقتضى الفساد، و صحّته إنّما تكون بإذنٍ ممن المرّتهنّ. و أمثلته فى أبواب العبادات أيضاً كثيرة، كالصّلاة فى النجس المعلوم، فإنّها فاسدة إلّافى موارد الضرورة لبردٍ أو نحوه. ففى هذه المقامات و أمثالها لو شكّ فى صحّة

العقد أو العبادة الصادرة من الغير لايجوز الحكم بصحّتها بمقتضى هذه القاعدة، بل لابدّ من إقامة دليل آخر عليها؛ و ذلك لما عرفت غير مرّة من أنّ عمدة أدلّتها هى السّيرة المستمرّة بين العقلاء، و هى غير جارية فى هذه المقامات كما لايخفى على من تتّبع مواردها. و للمحقّق اليزدى قدس سره فى المجلّد الأوّل من (ملحقات العروة) كلام لايخلو إيراده عن الفائدة فى المقام؛ و إليك نصّ عبارته، قال فى المسألة «۶۳» من كتاب الوقف: «إذا باع الموقوف عليه أو النّاظر العين الموقوفة، و لم يعلم أنّ بيعه كان مع وجود المسوّغ أو لا، فالظاهر عدم جريان قاعدة الحمل على الصحّة، فلو لم يثبت المسوّغ يجوز للبطون اللاحقة الإنتزاع من يدى المشترى؛ فهو كما لو باع شخص مال غيره مع عدم كونه فى يده و لم يعلم كونه وكيلًا عن ذلك الغير، فإنّه لايصحّ ترتيب أثر البيع عليه. و دعوى الموقوف عليه أو النّاظر وجود المسوّغ لاتكفى فى الحكم بصحّة الشراء، و لايجوز مع عدم العلم به الشراء منهما. القواعد الفقهية، ج١، ص: ١۴٩ و دعوى الكفاية من حيث كونهما من ذى اليد الّذى قوله مسموع بالنسبة إلى ما فى يده، و لذا إذا رأينا شيئاً فى يد الدلال المدّعى للوكالة عن صاحبه فى بيعه جاز لنا الشراء منه، مدفوعة بأنّ يد مدّعى الوكالة يد مستقلّة و أمارة على السلطنة على التّصرّف فيه، بخلاف يد الموقوف عليه مع اعترافه بأنّ ما فى يده وقف، فإنّها ليست يداً مستقلّة؛ لأنّها فى الحقيقة يد الوقف، المفروض عدم جواز بيعه. فيد الموقوف عليه و النّاظر إنّما تنفع فى كيفيّة التصرّفات الّتى هى مقتضى الوقف، لا فى مثل البيع الّذى هو مناف و مبطل له؛ فهى نظير يد الودعى الّتى لاتنفع إلّافى الحفظ لا فى البيع، فإذا أدّعى الوكالة بعد هذا فى البيع إحتاج إلى الإثبات، و أنَّ يد الأمانة صارت يد وكالة، و إلّافالأصل بقاؤها على ما كانت عليه» «١» إنتهى. أقول: أما ما أفاده- قدّس اللّه سرّه- من عدم جريان قاعدة الصحّة هنا فهو صحيح متين، و وجهه ما ذكرناه. و أمّا عدم جواز الإعتماد على دعوى الموقوف عليه أو النّاظر وجود المسوّغ، من باب قبول دعوى صاحب اليد، ففيه: أنّ المتصدّى لبيع الوقف- على ما صرّح به فى كتاب البيع- هو البطن الموجود من الموقوف عليهم بضميمة الحاكم ولاية عن سائر البطون، أو خصوص النّاظر عليه؛ قال شيخنا الأعظم فى (المكاسب): «إنَّ المتولّى للبيع هو البطن الموجود بضميمة الحاكم القيّم من قبل سائر البطون، و يحتمل أن يكون هذا إلى النّاظر إن كان، لأنّه المنصوب لمعظم الأمور الرّاجعة إلى الوقف، إلّاأن يقال بعدم انصراف وظيفته المجعولة من قبل الواقف إلى التّصرّف فى نفس العين» إنتهى. و كيف كان، فالمتولّى لبيع الوقف إمّا هو الموقوف عليه مع الحاكم، أو النّاظر؛ فيدهما قبل عروض المسوّغات يد التّصرّف فى منافع الوقف بصرفها فى مصارفها، و فى عينه بالإصلاح و التدبير، و أمّا بعد عروض المسوّغ فيدهما يد البيع و إبدال العين الموقوفة، أو صرف قيمتها فى مصارف خاصّة؛ على تفصيلٍ ذكروه فى أبواب القواعد الفقهية، ج١، ص: ١۵٠ بيع الوقف. و الحاصل أنّ الموقوف عليه و النّاظر تختلف يدهما باختلاف الظّروف، ففى ظرف عدم وجود المسوّغ يدهما ليست يداً مستقلّة؛ و أمّا فى ظرف وجود المسوّغ فهى يد مستقلة يجوز لها البيع. و إن شئت قلت: إنَّ يدهما يد مستقلّة فى كل حال، ولكن تصرّفاتهما فى العين الموقوفة ببيعها مشروطة بشرائط معيّنة. و نظيره فى ذلك يد الولى، فإنّها يد مستقلّة فى أموال المولّى عليه، ولكن تصرّفاته فيها منوطة بوجود المصلحة فيها، أو عدم المفسدة، على خلاف فيها. و حينئذ، لايبعد جواز الركون إلى دعوى الموقوف عليه أو النّاظر وجود المسوّغ فى بيعها، كما يجوز الإعتماد على دعوى الولى وجوده فى بيع مال المولّى عليه بلا- إشكال. اللّهم إلّاأن يقال: إنّ وجود المسوّغ فى بيع الوقف أمر نادر إتّفاقى، بخلاف وجود المصلحة فى بيع مال المولّى عليه، فإنّه شائع ذائع، و هذا هو الفارق بين المقامين؛ فالمتولّى لبيع الوقف المدّعى لوجود المسوّغ متّهم فى دعواه و إن كان ذا يدٍ بالنسبة إلى العين الموقوفة، فلا يسمع دعواه بخلاف الولى. و هو قريب جدّاً. فهذا هو السرّ فى عدم سماع دعوى الموقوف عليه أو النّاظر وجود المسوّغ فى بيع العين الموقوفة لا ما ذكره قدس سره. و أمّا ما أفاده من عدم سماع قول الودعى إذا ادّعى الوكالة فى بيع الوديعة، و أنّه محتاج إلى إثبات إنقلاب يد الأمانة إلى يد الوكالة، فهو عجيب، فإنّه لاينبغى الشكّ فى سماع دعواه؛ ضرورة أنّه إذا رأينا مالًا فى يد زيد، ثمّ رأيناه بعد ذلك فى يد عمرو و هو يدّعى الوكالة عن زيد فى بيعه، فلا شكّ فى قبول دعواه فيه؛ فهل يد الودعى هنا أسوأ حالًا من عدم اليد على المال بالمرّة؟ و بالجملة إنقلاب اليد أمر شائع يقبل قول مدّعيه إذا لم يكن متهماً؛ مثلًا: إذا ادّعى أحدٌ الوكالة عن غيره فى بيع ماله، ثمّ ادّعى بعد يوم أنّه اشتراه بنفسه من مالكه أو وهبه إيّاه، فلا شكّ فى قبول

قوله، و انقلاب يـد الوكالـة إلى يد الملك. و كذا القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۵۱ إذا رأينا أحداً يسكن داراً يدّعى أنّه استأجرها، ثمّ رأيناه يـدّعى أنّه اشتراها من مالكها و لم يكن متّهماً، فلا ريب فى قبول قوله، و انقلاب يد الإجارة إلى يد الملك. و أمثلته كثيرة جداً. الصورة الثّانيـة: إذا كـان الفاعـل متّهمـاً فى فعله، فـإنّه يشـكل حمل فعله على الصـحيح؛ و المراد من الإتّهام وجود قرائن ظنّيـة خارجيّة توجب الظنّ بالفساد عادة لمن اطّلع عليها، لا كل ظنّ شخصى من أى وادٍ حصل. و ذلك كما إذا ادّعى من كان وكيلًا فى شراء أموال كثيرة تحتاج إلى الكيل أو الوزن أنّه اشتراها مراعياً لجميع شـروط الصـحّة فيها من الكيل و الوزن اللازمين و غيرهما، فى وقت لا يسعه عـادة، فإنّه و إن كانت مراعاة تلك الشّـروط ممكنـة فى حـدّ ذاتها على خلاف العادة إلّا أنّ العادة تقضـى بخلافها؛ و هـذه قرينـة ظنّية توجب سوء الظنّ بـدعواه، و اتّهامه فيما يقول لغالب النّاس. و كذا إذا ادّعى الأجير فى الصـلاة و غيرها أنّه أتى بصلوات كثيرة، مراعياً لجميع أجزائها و شرائطها من الطّهارة و الموالاة و غيرهما فى وقت لا يسعها عادة، إلى غير ذلك من الأمثلة. و الرّكون إلى القاعدة فى تصـحيح هـذه الأفعال عنـد الشكّ فى صـحّتها مشـكل جدّاً. و الوجه فيه ما عرفت نظيره فى الصّورة السابقة من قصور أدلّة حجّيتها- و عمـدتها السّـيرة المستمرة بين العقلاء- عن شـمول هـذه الموارد كما هو ظاهر لمن تتبعها. و لا أقلّ من الشكّ، و هو كافٍ فى الحكم بعـدمها فى أمثـال المقـام. هـذا، و يمكن القول برجوع الصورة الأُولى إليهـا أيضاً؛ فإنّ بيع الوقف بـدعوى وجود المسوّغ و أمثاله من مظانّ التهمة غالباً، و يكون مدّعيه متّهماً فيما يدعيه، فتدبّر.

التّنبيه التاسع: هل تجرى القاعدة فى أفعال المكلّف نفسه؟

ظاهر كثير من عناوين كلمات القوم إختصاص قاعدة الصـحّة بأفعال الغير، بل ظاهر بعضـها إختصاصـها بأفعال المسلمين فحسب. لكن قد عرفت فى صدر البحث القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۵۲ أنّه لافرق فى هذا بين المسـلم و غيره أصلًا، بعد ما كان مدركه بناء العقلاء عليه، و سـيرتهم المسـتمرّة فى أمورهم، لايفرّقون فى ذلك بين أتباع المذاهب المختلفة، و لابين المليين و غيرهم؛ و قد أمضاها- على هذا الوجه- الشّارع المقدّس و لم يردع عنها، و لايزال المسـلمون يتعاملون مع المعاملات الصادرة عن أهل الذمّة معاملة الصّـحيح، مع مـا فيهـا من احتمـال الفساد و لو على مـذهبهم، و ليس هـذا إلّالعموميّـة القاعـدة، و عـدم اختصاصـها بالمسـلمين. نعم فى الموارد الّتى لايتمشـى الفعل الصـحيح من غير المسلم، أو يعلم علماً تفصيليّاً بإختلاف عقديتهم مع ما عليه المسلمون من الأحكام، و لايكون بينهما جـامع، لـايمكن حمـل فعلهم على الصـحيح. و قـد عرفت فى التّنبيه الأوّل جريان هـذا المعنى فى حقّ المسـلمين أيضاً، إذا اختلفوا فى الآراء الفقهيّة، و لم يجمعهم جامع، على ما فصّـلناه هناك فراجع؛ فليس هذا أيضاً مقصوراً على غير المسـلمين. و أمّا تخصيص القاعدة بأفعال الغير فهو ظاهر عناوينهم و كلماتهم فى مقامات مختلفـة، بل و ظاهر غير واحـد من أدلّتهم- كالآيات و الأخبار الّتى استـدلّوا بها هنا-، بل وقع التّصـريح به فى كلمات بعضـهم كالمحقّق النّائينى قدس سره، حيث إنّه صـرّح فى صدر كلامه فى المسألة بأنّه: «لاريب فى اختصاصـها بفعـل الغير، و أمّا بالنسبة إلى فعل نفس الشّـخص فالمتبع فيه هو قاعـدة الفراغ، فليس هناك أصل آخر يسـمّى بأصالة الصحّة غير تلك القاعدة» إنتهى. و الحقّ أنّه لو قلنا بعموم قاعدة الفراغ و شمولها لجميع الأفعال من العبادات و غيرها، من غير فرق بين الصّـلاة و الصّـيام و البيع و الشّراء و النّكـاح و العتق و تطهير الثيـاب و دفن الموتى إلى غيرهـا من الأفعـال الّتى يتصوّر فيهـا الصـحّة و الفساد، فلا يبقى مجال للنّزاع فى شـمول هـذه القاعـدة لأفعال نفس المكلّف، للإستغناء عنها بقاعدة الفراغ؛ و أمّا إذا قلنا باختصاصـها بالعبادات و ما يرتبط بها، فالظاهر جواز الإستناد إلى قاعدة الصـحّة فى موارد الشكّ فى صحّة أفعال النّفس، من ناحية الإخلال ببعض أجزائها و شـرائطها، أو وجود بعض موانعها. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۵۳ و الـدليل على جريانها فى المقام هو الـدليل على جريانها فى غير المقـام- من أفعـال الغير-، و قـد عرفت أنّ عمـدة الـدليل عليهـا هنـاك هى السّـيرة المسـتمرّة بين العقلاء؛ فإنّا إذا تتبعنا حالهم نجـدهم عـاملين بها فى أفعال أنفسـهم، فهل ترى أحـداً من العقلاء يتوقّف عن الحكم بآثار ما صـدرت منه من العقود و الإيقاعات فى

الأزمنة السّالفة إذا شكّ فى صحّتها من بعض الجهات و لم يجد عليها دليلًا؟ كلا، بل لايزالون يتعاملون مع ما صدر منهم فى الأزمنة البعيدة و القريبة معاملة الصحّة و يرتّبون آثارها عليها، و لايمسكون عن ذلك بمجرّد الشكّ، و لايمنعهم عن ذلك شيء إلّاإذا وجدوا على الفساد دليلًا. و السرّ فيه أنّ العلّة الّتى دعتهم إلى هذه السّيرة هناك موجودة بعينها هنا، و كل ما كان ملاكاً لها فى أفعال الغير موجود فى أفعال النّفس؛ و ذلك لما عرفت من أنّ العلّة الباعثة إلى هذا البناء لاتخلو عن أمور ثلاثة: الغلبة الخارجيّة المورثة للظنّ، و إقتضاء طبع العمل للصحّة من جهة جرى الفاعل بحسب دواعيه الخارجيّة نحو الفعل الصحيح، و العسر و الحرج أو اختلال النّظام الحاصلان من ترك مراعاة هذه القاعدة. و من الواضح أنَّ هذه الأمور جارية بالنسبة إلى أفعال النّفس كجريانها فى ناحية أفعال الغير، بل لعلّ جريانها هنا أسهل منه فى أفعال الغير؛ فإنّ الإشكال الحاصل من جهة إختلاف الصحّة عند الفاعل مع الصحّة عند العامل هناك، غير موجود هنا، لأنّ الحامل هنا هو الفاعل بعينه.

التّنبيه العاشر: أصالة الصحّة فى الأقوال و الإعتقادات

هل القاعدة مختصّة بالأفعال الصادرة من الغير، أو تشمل أقواله و اعتقاداته أيضاً؟ الحق أنّه إن كان المراد من الصحّة فى باب الأقوال مطابقة مداليلها للواقع، فحملها على الصحّة بهذا المعنى عبارة أخرى عن حجّيتها، و المتكفّل له مبحث حجّية خبر الواحد؛ و من المعلوم عدم حجّية خبر كل مخبر، بل هو مشروط بشرائط القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۵۴ مذكورة فى محلّه، على اختلاف المذاهب فى ذلك. و إن كان المراد صحّتها بما أنّها أفعال صادرة عن المتكلّمين بها، و كان لها آثار شرعيّة بهذا الإعتبار، كما إذا شكّ فى صحّة القراءة و الأذكار الصلواتيّة الصادرة من الإمام أو الأجير، فإنّها و إن كانت من سنخ الأقوال و لها معان معلومة، إلّاأنّها باعتبار ألفاظها الصادرة عن المكلّف جزء للصلاة، فهى من هذه الجهة فعل من أفعاله يترتّب على صحيحها آثار خاصّة؛ فإذا كان هذا هو المراد فلاشكّ فى أنّها بهذا الإعتبار مشمولة لأدلة حجّية القاعدة، فتجرى فيها و يترتّب عليها آثارها. هذا ملخّص الكلام فى «الأقوال». و أمّا «الإعتقادات» فتارة يكون البحث فيها عن الإعتقادات المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة، و أخرى بما يتعلّق بالأحكام الفرعيّة، و ثالثة بما يتعلّق بأصول الدّين. أمّا الأوّل، فكما إذا اعتقد إنسان أنّ هذا الماء الخاصّ بلغ قدر كر، و شككنا فى صحّة إعتقاده ذلك، لاحتمال خطئه عند تقديره بالأشبار أو الوزن؛ فإن كان لاعتقاده ذلك آثار عمليّة خارجيّة، كما إذا غسل ثوباً بذاك الماء المشكوك كريّته عندنا، فلا ينبغى الإشكال فى لزوم حمل إعتقاده على الصحّة، و ترتيب آثار الطهارة على الثوب المغسول به، بل هو فى الحقيقة من مصاديق حمل فعل الغير على الصحّة، و إن كان منشأ الشكّ فى صحّته هو احتمال خطئه فى إعتقاده؛ ففى المثال المذكور فعل الغير- و هو الغسل- محمول على الغسل الصحيح، و إن كان منشأ الشكّ فيه الشكّ فى صحّة إعتقاده كون الماء المغسول به كرّاً. و من المعلوم أنّ أدلّة حمل أفعال الغير على الصحيح مطلقة من جهة منشأ الشكّ، و لا فرق فيه بين كونه من جهة احتمال غفلة الفاعل و سهوه، أو تعمدّه فى الجرى على خلاف معتقده، أو اعتقاد فاسد بنى عليه فى عمله. و هذا أمر ظاهر لاسترة عليه. و أمّا الثّانى- و هو الإعتقاد المتعلّق بالأحكام الفرعيّة- فإن كان المراد من حمله على الصحّة الحكم بمطابقته للواقع، فيجوز اتّباعه و الجرى على وفّقه، فهو راجع إلى القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۵۵ حجّية رأى الغير و جواز تقليده فى الأحكام الفرعيّة، و المتّبع فيه أدلّة حجّية قول المجتهد للعامى بما له من الشّرائط و القيود. و إن كان المراد منه ترتيب آثاره العمليّة عليه إذا عمل بما اعتقد من الأحكام، كما إذا كان إماماً و شكّ فى صحّة صلاته، و كان منشأ الشكّ فيها إحتمال خطئه فى بعض أحكامها و مخالفتها لما حصّله إجتهاداً أو تقليداً، فلا شكّ أنّ اللازم هنا أيضاً هو حمل إعتقاده على الصّحيح، و تترتّب عليه هذه الآثار، فيجوز الائتمام به، كما يجوز إستيجاره، و يُكتفى بأعماله فى أداء الواجبات الكفائيّة؛ بل هو فى الواقع من باب حمل فعل الغير على الصحّة، و إن كان منشأ الشكّ فيها خطؤه فى إعتقاده. و الوجه فيه ما عرفت من عدم الفرق فى حجّيّة هذه القاعدة بين كون منشأ الشكّ فى صحّة فعل الغير، خطؤه فى تشخيص

المصاديق الخارجيّة؛ أو خطؤه فى إستنباط الأحكام من أدلّتها الشّرعيّة، أو غير ذلك ممّا لايرجع إلى خطئه فى الإعتقاد. و أمّا الثّالث- أعنى الإعتقاد المتعلّق بأصول الدّين- فإن كان هناك أثر عملى يترتّب على الإعتقاد الصحيح، كما إذا كان هناك ذبيحة نشك فى تذكيتها من جهة الشكّ فى صحّة عقائد ذابحها، فاللازم حمل إعتقاده على الصحّة إن كان مدّعياً للإسلام إجمالًا، و ترتيب جميع آثار الإسلام عليه و إن شكّ فى صحّة عقائده، و لايجب الفحص عن تفاصيل معتقده فى ناحية المبدأ و المعاد و غيرهما. و الدّليل عليه ما مرّ فى القسم السّابق بعينه، من إطلاق أدلّة حجّيّة هذه القاعدة، و شمولها لجميع موارد الشكّ فى صحّة فعل الغير من أى وادٍ حصل، و من أىّ منشأ نشأ. بل لايبعد جواز الحكم بإسلام كلّ من شكّ فى إسلامه و إن لم يدّع الإسلام إذا كان فى دار الإيمان، و الوجه فيه إستقرار سيرة المسلمين على إجراء أحكام الإسلام، فى المناكح و الذبائح و الطهارة و غيرها، على كلّ من كان فى بلاد الإسلام من دون فحص عن مذهبه، حتّى يقوم دليل على فساده. هذا آخر ما أردنا تحريره من تنبيهات هذه القاعدة الشريفة، النافعة فى جلّ القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۵۶ أبواب الفقه أو كلّها، و لم نعتمد فيها الإجمال كما صنعه كثير منهم، و به نختم البحث عنها حامداً للّه و مسلّماً و مصليًّا على نبيّه و آله الخيرة الكرام. اللّهمّ ما بنا من نعمة فمنك، فلا تسلبنا صالح ما أنعمت به علينا وزدنا من فضلك و مواهبك. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۵۷

۳ قاعدة لا حرج

اشارة

إشتهر بين الأصحاب- لاسيّما المتأخّرين منهم- الإستدلال بهذه القاعدة فى كثير من الموارد، لنفى كثير من التكاليف الّتى تستلزم العسر و الحرج؛ و يترائى هذا منهم فى غير واحد من أبواب العبادات، مثل أبواب الوضوء، و الغسل، و التيمّم، و الصّلاة، و الصّيام و غيرها، و لم أرَ من تعرّض لها مستقلّاً و أفرد لها بحثاً يختصّ بها غير العلّامة النراقى فى عوائده، حيث أفرد لها «عائدة» و بحث عنها بحثاً بين الإجمال و التّفصيل. ولكن موقف القاعدة من الفقه و شدّة إبتلاء الفقيه بها فى كثير من أبوابه توجب البحث عنها و عن مداركها و فروعها فى جميع جوانبها و نواحيها، بما يعطى الفقيه بصيرة و معرفة بحال الفروع الكثيرة المبنّية عليها. و قد بلغ عدم الإعتناء بشأن هذه القاعدة المهمّة و ما يليق بها من البحث حدّاً أوجب التّرديد فى أصلها فضلًا عن الفروع المتفرّعة عليها؛ و قد رأيت من ينكر وجود مدرك صحيح للقاعدة فيما بأيدينا من الأدلّة، مع ما ستعرف من وفور مداركها و كثرة أدلّتها. و لهذا و لغيره من المزايا الّتى تشتمل عليها هذه القاعدة- و لاسيّما سعة دائرتها و شمولها لجلّ أبواب الفقه كما ستعرف- كان اللازم تقديم البحث عنها على غيرها من القواعد الّتى نبحث عنها فيما يلى إن شاء اللّه، فنقول- و منه سبحانه نستمد التوفيق و الهداية-: إنّ البحث عنها يقع فى مقامات ثلاث: الأوّل: فى مداركها الّتى ظفرنا بها. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۶۰ الثّانى: فى مفادها و مغزاها و نسبتها مع غيرها من الأدلّة. الثّالث: فيما يتعلّق بها من التّنبيهات. و قبل الشروع فى هذه الأمور لابدّ لنا من إيضاح محل البحث و ما نروم إثباته.

الحرج على أنواع:

إنّ العسر و الحرج فى الأفعال يكون على أقسام؛ فتارة يبلغ حدّاً لايطيق المكلّف تحمله؛ و أخرى يكون ما دون ذلك، ولكن تحمّله يوجب إختلال النّظام؛ و ثالثة لا يبلغ ذا و لا ذاك، ولكن يستلزم الضّرر فى الأموال أو الأنفس أو الأعراض؛ و رابعة لايوجب شيئاً من ذلك بل يكون فيه مجرّد المشقّة و الضّيق. أمّا الأوّل- أعنى التكاليف الحرجيّة البالغة حدّاً ما لايطاق- فلا إشكال فى خروجه عن محل البحث، و قد عقدوا له بحثاً آخر فى الكتب الكلاميّة و بعض الكتب الأصوليّة، و اختلفوا فى جوازه و استحالته، بعد اتّفاقهم على عدم وقوعه فى الشريعة الغرّاء؛ ولكن الظّاهر أنّ القول بجوازه و إمكانه من الفروع الفاسدة المنشعبة عن شجرة خبيثة، و هى إنكار

الحسن و القبح العقليين المعروف بين قدماء الأشاعرة. و على كل حال، فهو خارج عن نطاق البحث هنا. و من هنا تعرف النّظر فى كثير من كلمات العلّامة النّراقى قدس سره فى عوائده، حيث ذكر كثيراً من الأدلّة النقليّة و العقليّة الدالّة على بطلان التكليف بما لايطاق فى عداد أدلّة القاعدة، و إن اعترف بأنّها تختصّ بقسم خاص من الحرجيات و أنّها أخصّ من المدّعى و لا تقوم بإثبات جميعها. ولكن الإنصاف أنّها خارجة رأساً عن حيطة القاعدة المعروفة المتداولة بين القوم، بل لايعبّرون بالحرج إلّاعن التكاليف الممكنة المشتملة على الضيق و الشدّة، و أمّا التكاليف غير المقدورة فيعبّرون عنها بما لايطاق، و لا كلام لأحد من أصحابنا فى بطلانها. و أمّا الثّانى فهو أيضاً كسابقه خارجٌ عن محلّ الكلام فى هذه القاعدة المشهورة، لانصراف كلماتهم و عبائرهم عنه، لأنّ قبح التكاليف الموجبة لاختلال النّظام ممّا القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٦١ لايحتاج إلى مؤنة الإستدلال، بل هو أمر واضح ظاهر؛ بداهة أنّ الشّارع المقدّس لم يُرد بتشريع أحكام الدّين و نُظُمه إبطال نظام المجتمع و تعطيل مسيرته، بل المقصد الأقصى من إثبات كثير من تكاليفه ليس إلّاحفظ هذا النّظام على الوجه الأحسن، و تحكيم قواعده على نهج صحيح يشتمل على منافع دينيّة و دنيويّة للنّاس، كأحكام الدّيات و القصاص الّتى فيها حياة لأولى الألباب، و كثير من أحكام المعاملات و غيرها، فكيف يكلّف النّاس بأمور توجب إختلالًا فى هذا النّظام؟ و أمّا الثّالث فهو داخل فى قاعدة لاضرر، و خارج عن نطاق هذه القاعدة، و إن أمكن الإستدلال بكليّهما فى كثير من موارد الضرر لبعض ما يترتّب على كلّ منهما من الخصوصيّة. فتحصّل من جميع ذلك أنّ مركز البحث فى قاعدة لاحرج هو القسم الرّابع من الأقسام المتقدّمة، و هو الأفعال الحرجيّة غير البالغة حدّ ما لايطاق، و غير الموجبة لاختلال النّظام، و لا ما يتضمّن ضرراً فى الأموال و الأنفس؛ و منه يظهر حال الأدلّة الّتى يستند إليها فى إثبات القاعدة، و ما يكون مرتبطاً بمحلّ البحث، و ما هو خارج عن محل الكلام. و إذا اتضح ذلك فإننا نشرع- بحول اللّه و قوّته- بذكر ما ظفرنا به من مدارك لهذه القاعدة.

المقام الاول: مدارک قاعدة لاحرج

اشارة

استدلّ لها بالأدلّة الأربعة؛ ولكن الإنصاف أنّه لامجال فيها للأدلّة العقليّة و لا الإجماع، بعد ما عرفت من اختصاص محل البحث بالتّكاليف الحرجيّة الّتى لاتبلغ حدّ ما لايطاق، و لا حدّ إختلال النّظام، و لاتوجب ضرراً على الأموال و الأنفس. أمّا العقل فلأنّه لا مانع عقلًا من تشريع الأحكام الحرجيّة و الإلزام بالأمور العسرة الشديدة، و الشاهد له وجود تكاليف حرجيّة فى الشرعيّات و العرفيات ثابتة بأدلّتها، كما سيأتى الإشارة إليه فى التنبيهات الآتية إن شاء اللّه. و إلزام الموالى العرفيين القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٦٢ عبيدهم بل إلتزام كثير من النّاس من قبل أنفسهم بأمور عسرة حرجيّة لما يرقبون فيها من المنافع الدنيويّة أمر شائع ذائع؛ و سيأتى أنّ مثل هذه التكاليف كانت كثيرة فى الأمم الماضية و إن صارت قليلة فى هذه الأمّة المرحومة. و أمّا الإجماع فلأنَّ دعواه على القاعدة بجميع نواحيها مشكل جداً بعد عدم تعرّض الأكثر لها بعنوان كلّى عام، و إنّما تعرّض لها من تعرّض فى موارد خاصّة؛ و أمّا دعواه فى خصوص بعض الموارد كالوضوء و الغسل الحرجيين و إن كان بمكان من الإمكان إلّاأنّه لاينفع فى إثبات القاعدة، بل لايتمّ على مبانى القوم حتّى فى موارده الخاصّة؛ لاختصاص حجّية الإجماع عندهم بمسائل لا دلالة عليها من الكتاب و السنّة ممّا يصحّ إستناد المجمعين إليه فى إثبات المسألة، و المقام من هذا القبيل، لما ستعرف من الأدلّة النقليّة الكثيرة الدالّة عليها، الّتى يعلم أو يظنّ إستناد المجمعين إليها فى إثبات القاعدة. فإذن العمدة من بين الأدلّة هنا هى الكتاب و السنة.

ما يدلّ عليها من الكتاب العزيز:

و استدلّ لها بآيات منه: منها: قوله تعالى: «وَ جَاهِدُواْ فِى اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» «۱» و هى من أقوى الأدلّة عليها، و إليها استند فى أخبار كثيرة لنفى تكاليف حرجيّة فى الشّريعة المقدّسة، تارة بعنوان الحكمة لتشريع بعض الأحكام، و أخرى بعنوان العلّة لها بما سيأتى نقله؛ و معها لايبقى ريب فى دلالتها على المطلوب؛ بل لاينبغى الرّيب فيها مع غضّ النّظر عن هذه الأخبار الكثيرة أيضاً، لتماميّة دلالتها فى حدّ ذاتها. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۶۳ و المراد من «المجاهدة» فيها هى المجاهدة فى امتثال الواجبات و ترك المحرّمات- كما اختاره اكثر المفسّرين-. و حقّ الجهاد إمّا هو الإخلاص فى هذه المجاهدة العظيمة- كما يحكى عن أكثر المفسّرين-، أو الإطاعة الخالية عن المعصية- كما يحكى عن بعضهم-؛ و لعلّ الجميع يرجع إلى معنى واحد، و هو المجاهدة البالغة حدّ الكمال الخالية عن شوائب النّقصان. و معنى الآية- و اللّه أعلم- أنّه لاعذر لأحد فى ترك المجاهدة فى امتثال أوامر اللّه تعالى و اجتناب نواهيه بعد ما كانت الشّريعة سمحة سهلة و ليس فى أحكام الدّين أمر حرجى يشكل إمتثاله، فكأنّه يقول: كيف لاتجاهدون فى اللّه حقّ جهاده و قد اجتباكم من بين الأمم و لم يجعل عليكم فى الشّريعة و أحكامها أمراً حرجياً؟ و منها: قوله تعالى: «و إنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» «۱» و فى دلالتها على المقصود تأمّل، فإنَّ المستفاد من صدرها و ذيلها أنّ الأمر بالغسل و الوضوء عند وجدان الماء، و التيمّم عند فقدانه، إنّما هو لمصلحة تطهير النّفوس، أو هى و الأبدان، من الأقذار الباطنة و الظاهرة؛ فلا يريد اللّه تعالى بتشريع هذه التّكاليف إلقاء النّاس فى مشقّة و ضيق بلا فائدة فيها، بل إنّما يريد تطهيرهم بها؛ فالمراد من الحرج هنا ليس مطلق المشقّة، بل المشاق الخالية عن الفائدة و المصالح العالية الّتى يرغب فيها لتحصيلها. و الشاهد على ذلك كلمة «لكن» الإستداركية فى قوله: «وَلَكِنْ لِيُطَهِّرَكُمْ» بعد قوله: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ»، و إن هو إلّانظير قول القائل: «إشتر لى طعاماً من ذاك المكان البعيد، ما أريد لأجعلك بذلك فى كلفة و مشقّة و إنّما أريد تحصيل القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۶۴ الطعام الطيّب»؛ فالمراد من الحرج هنا المشاق الّتى لاطائل تحتها، و لافائدة مهمّة فيها تجبر كلفتها، فلا يمكن التمسّك بها لإثبات هذه القاعدة الكلّية كما هو ظاهر. و إن شئت قلت: المقصود إثبات قاعدة كلّية دافعة للتكاليف الحرجيّة، يمكن الّتمسّك بها فى قبال العمومات المثبتة للتكاليف حتّى فى موارد العسر و الحرج، نظير إطلاقات وجوب الوضوء و الغسل الشاملة لموارد الحرج. و من الواضح أنّ إطلاقات الأدلّة الأوّلية كما تدل على ثبوت الحكم حتّى فى موارد العسر و الحرج كذلك تدلّ على وجود مصالح فى مواردها أو فى نفس تلك الأحكام بالملازمة القطعيّة، و حينئذ لايمكن نفى هذه التكليف فى موارد الحرج بالآية الشريفة، بناءاً على ما عرفت من ظهورها فى نفى المشقة الخالية عن فائدة جابرة لها. و منها: قوله تعالى: «وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَايُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...». «۱» و غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب دلالتها على المدّعى هو أنّ الظاهر من قوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَايُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» بعد نفى وجوب الصّيام عن طائفتين، المسافرين و المرضى، أنّه بمنزلة التّعليل لهذا الحكم، فيكون كسائر الكبريات الكليّة الّتى يستدلّ بها لإثبات أحكام خاصّة، ولكن مفادها عام شامل لمورد الإستدلال و غيره؛ فتدلّ هذه الفقرة على نفى جميع الأحكام العسرة و الحرجيّة، فتأمّل. و منها: قوله تعالى: «رَبَّنَا وَ لَاتَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ...» «۲» وجه الإستدلال بها أن نبينا الأعظم صلى الله عليه و آله سأل ربّه ليلة المعراج أموراً حكاها اللّه تعالى فى هذه الآية الشريفة، و منها رفع الإصر عن أمّته؛ و كرامته صلى الله عليه و آله على ربّه و مقامه عنده تعالى يقتضى إجابة هذه الدّعوة و إعطاءه ذلك، و يشهد لهذه الإجابة القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۶۵ نقلها فى القرآن العظيم و الإهتمام بأمرها، فلولا إجابته له لم يناسب نقلها فى كتابه فى مقام الإمتنان على هذه الأمّة المرحومة، و هو ظاهر. و حيث أنّ الإصر فى اللّغة- كما سيأتى عند تحقيق معنى العسر و الحرج و الإصر- بمعنى النّقل، أو الحبس، أو الشّدائد، كانت الآية دليلًا على نفى التّكاليف الحرجيّة عن هذه الأمّة. هذا كلّه مع قطع النّظر عن الرّوايات الواردة فى تفسيرها، و أمّا بالنّظر إليها فالأمر أوضح جدّاً، فقد وقع التّصريح فى غير واحد منها بأنّه تعالى أجاب رسوله و أعطاه ذلك و رفع عن أمّته صلى الله عليه و آله الآصار؛ و قد ذكر فى

بعض هـذه الأخبـار موارد كثيرة من هـذه الآصـار الّتى كـانت فى الأمم الماضـية و رفعها اللّه عن هـذه الأمّـة، رحمـة لها و إكراماً لنبيه الأعظم، و سيأتى نقل نماذج من هذه الأخبار عند ذكر الرّوايات الدالّة على القاعدة. و قد ظهر من جميع ما ذكرنا فى بيان الآيات الّتى يمكن التمسّك بها فى إثبات هـذه القاعدة أنّ أظهرها دلالة على المطلوب هى الآية الأولى، المسـتدلّ بها فى كثير من الأخبار الواردة فى المسألـة، الّتى يظهر من مجموعهـا أنَّ للآيـة خصوصـيّة فى هـذا البـاب، و إن كـانت بقيّـة الآيـات أيضـاً لاتخلو عن دلالـة أو تأييد للمدّعى؛ ففى مجموعها غنى و كفاية، و إن لم تبلغ فى الظهور و قوّة الدلالة مرتبة الروايات التّالية.

ما يدلّ عليها من السّنة:

و أمّا ما يمكن الإستدلال به على هذه القاعدة من السنّة فهى أخبار كثيرة، بين صريح فى المدّعى، و ظاهر فيه، و قابل للنّقض و الإبرام. و إليـك ما ظفرنا به و ما يمكن أن يقال فى و جه دلالتها: ۱- ما رواه الشّـيخ بإسناده عن أبى بصير قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: إنّا (نسافر، فربّما بلينا بالغـدير من المطر يكون إلى جانب القرية، فتكون فيه العذرة، و يبول فيه القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۱۶۶ الصبى، و تبول فيه الدابّـة، و تروث؟ فقال: إن عرض فى قلبك شـىء فقل هكـذا، يعنى أفرج الماء بيدك، ثمّ توضأ، فإنّ الدّين ليس بمضـيّق؛ فـإنّ اللّه يقول: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»). «۱» و ظاهرهـا أنّ الحكمـة فى عـدم انفعال الماء الكر- بناءاً على أنّ مثل هـذا الغدير الّذى وقع السؤال عنه فى الرواية كرٌ غالباً كما هو الظّاهر- هى التوسعة على الأمّة، و رفع الضّيق و الحرج عنها؛ و منه يستفاد أنَّ كل ما يكون حرجيّاً و ضيّقاً على النّاس فهو مرفوع عنهم، و يؤكّـد هذ التّعميم إسـتدلاله عليه السـلام بقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». و الإسـتناد إلى هـذه القاعـدة فى إثبات حكم عـدم إنفعال الكر و إن كان من قبيل حكمـة الحكم لا العلّة- كما هو كذلك فى غير واحد من الرّوايات الآتية أيضاً-، إلّاأنّ مجرّد ذلك غير ضائر؛ لأنّه لا مانع من كون قضيّة واحدة بعينها حكمة لحكم و علّة لحكم آخر، و قد حققنا ذلك فى مبحث قاعدة لاضرر، و أثبتنا ضعف ما قد يلوح من بعض كلمات المحقّق النّائينىقدّس اللّه سرّه من عـدم إمكان كون قضـيّة واحدة حكمة لحكم فى مقام و علّة لحكم آخر فى مقام آخر، فراجع. ۲- ما رواه فى الكافى عن الفضيل بن يسـار عن أبى عبـداللّه عليه السـلام قـال: (فى الرّجـل الجنب يغتسـل فينتضـح من الماء فى الإناء؟ فقال: لابأس، «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».) و سؤال الرواى فيها يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون من جهة الإغتسال بغسالة الحدث الأكبر، فإنّه إذا اغتسل من الإناء و انتضـح من غسالته فيه إمتزج ماء الإناء به، و قد لايكون ذلك بمقدار يسـتهلك فيه، فيكون باقى الغسل بغسالة الحدث الأكبر؛ فتكون الرّوايـة دليلًا على جواز الإغتسال به فى مقام الضـرورة، أو مطلقاً، بناءاً على إلغاء خصوصـيّة المورد. القواعـد الفقهيّة، ج ۱، ص: ۱۶۷ ثانيهما: أن يكون من جهـة إنفعال الماء القليل، لأنّ الجنب لايخلو عن نجاسـة بدنيّـة غالباً؛ فتكون الرّواية فى الروايات الدالة على عـدم إنفعال الماء القليل، و تنسـلك فى سـلكها؛ كما اسـتدلّ به بعض القائلين بعدم الإنفعال على مذهبه. هذا، ولكن إجمالها من هذه النّاحية لايضـرّ بدلالتها على ما نحن بصدده، لأنّ اسـتناده عليه السـلام فى إثبات هذا الحكم بقاعدة رفع الحرج يدلّ على اعتبارها على نحو عـام فى جميع المقامات كما هو ظاهر. و فى كون إسـتناده إليها فى هـذا المقام من قبيل الإسـتناد إلى الحكمـة أو العلّة إحتمالان، يظهر وجههمـا لمن تـدبّر. و ممّـا يسـتفاد من الرّوايـة أنّ الحرج المرفوع عن الأمّـة أمر وسـيع يشـمل مثل الإجتناب عن هـذا الإناء؛ فإنّ الإجتناب عن مثله فى تلك الأوساط- ممّا كانت المياه فيه قليلة- و إن كان عسراً إلّاأنّه لم يكن فى الإجتناب عنه مشقّة عظيمة؛ وليكن هـذا على ذكر منك. ۳- ما رواه شـيخ الطائفـة قدس سره بإسـناده عن أبى بصـير عن أبى عبداللّه عليه السـلام قال: (سألته عن الجنب يحمل يجعل الركوة أو التّور «۱» فيدخل أصبعه فيه؟ قال: إن كانت يده قذرة فأهرقه (فليهرقه)، و إن كان لم يصـبها قذر فليغتسل منه؛ هـذا ممّا قال اللّه تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»). «۲» ذكره العلّامة المجلسـى قدس سره فى باب ما يمكن أن يستنبط منه متفرقـات أصول مسائل الفقه. «۳» أقول: لعلّ وجه إسـتناده عليه السـلام إلى قاعـدة نفى الحرج لجواز الإغتسال من الماء القليل الّـذى

أدخل أصبعه فيه و لو لم يصبها قذر، هو نفى النّجاسة المتوهّمة فى بدن الجنب أجمع بما أنّه جنب، و لو لم تصبها نجاسة عينية، فإنّه لاشكّ فى لزوم العسر و الحرج منه لو كان الأمر كذلك. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۶۸ و يمكن أن يكون ناظراً إلى نفى الحكم الإستحبابى بالإجتناب عن القذارات العرفيّة لا الشّرعيّة، الموجودة فى اليد غالباً، أو النّجاسات الشّرعيّة المشكوكة الّتى لا يجب الإجتناب عنها، و لذا ورد فى كثير من الرّوايات الواردة فى كيفيّة إغتسال الجنب الأمر بغسل الكفين أوّلًا قبل الشّروع فى الغسل «۱». فالإستناد ألى آية نفى الحرج إنّما هو لنفى هذا الحكم الإستحبابى بالنّسبة إلى مثل هذا الشّخص، فتدبّر. هذا، ولكنّ إبهام الرّواية من هذه النّاحية أيضاً لا يقدح فى الإستدلال بها على المقصود، بعد استناده عليه السلام بالآية الشريفة لجواز الإغتسال من مثل هذه الإناء. ثمّ لا يخفى أنّ الرّواية كسابقتها فى احتمال كون الإستناد فيها إلى القاعدة من قبيل الإستناد إلى علّة الحكم أو حكمته. ۴- ما رواه محمّد بن يعقوب بإسناده عن محمّد بن ميسّر قال: (سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الرّجل الجنب ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق، و يريد أن يغتسل منه، و ليس معه إناء يغرف به و يداه قذرتان؟ قال: يضع يده، ثمّ يتوضأ، ثمّ يغتسل، هذا ممّا قال اللّه عزّ و جلّ: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»). «۲» و القذارة هنا إن كانت بمعنى النجاسة كانت الرّواية من أدلّة عدم انفعال الماء القليل- كما استدلّ بها القائلون بهذا القول-، و إن كانت قذارة عرفيّة- كما هو المحتمل على القول بانفعال الماء القليل- كانت الرّواية ناظرة إلى نفى حكم إستحبابى، و هو غسل اليدين خارج الإناء قبل الإغتراف منه فى مورد الرواية و أشباهه؛ و هذا الحكم الإستحبابى إمّا يكون رعاية للتنزه عن القذارات العرفيّة، أو اجتناباً عن القذارات الشرعيّة المحتملة الّتى لايجب الإجتناب عنها فى فرض الشكّ، كما عرفت آنفاً. و على كل تقدير، تكون الرّواية من أدلّة القاعدة؛ فإنّ إبهامها من حيث موردها لايضرّ بالقاعدة المستدلّ بها فيها. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۶۹ ۵- ما رواه شيخ الطائفة المحقّة بإسناده إلى عبد الأعلى مولى آل سام قال: (قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: عثرت فانقطع ظفرى، فجعلت على أصبعى مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه عزّ و جلّ، قال اللّه تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» إمسح عليه). «۱» و هى من أظهر الروايات دلالة على المطلوب، لصراحتها فى إرجاع حكم المسألة إلى كتاب اللّه عزّ و جلّ، و أمره عليه السلام باستفادة أشباه موردها من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فلو كان فى الأحاديث السّابقة شائبة الإشكال من جهة احتمال كون نفى الحرج فيها من قبيل الحكمة للحكم لا العلّة- و قد عرفت أنّ الإشكال فيها من هذه النّاحية أيضاً لا وجه له-، فإنّه يرتفع بصراحة هذا الحديث فى كون نفى الحرج علّة للحكم، بحيث يدور مدارها، و يجوز التّعدّى من موردها إلى غيره. نعم، يبقى فيها إشكالات من جهات أخر لابدّ من التّعرّض لها و بيان ما يمكن أن يقال فى حلّها: الإشكال الأوّل: فى كيفيّة إستفادة وجوب المسح على المرارة من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فإنّ نفى الحرج إنما ينفى وجوب الوضوء عليه على نحو وضوء المختار، و أمّا وجوب المسح على الجبيرة فلا. و يمكن الجواب عنه بوجهين: أحدهما: ما أفاده شيخنا العلّامة الأنصارى (قدّس‌سرّه الشّريف) و حاصله: إنّ المسح الواجب فى الوضوء يشتمل على أمرين: إمرار اليد على المحلّ، و مباشرتها للبشرة؛ و المتعسّر فى مفروض سؤال الراوى هو الثّانى- أعنى مباشرة اليد للبشرة- لا إمرار اليد على المحلّ، فسقوط الثّانى بالحرج لايوجب سقوط الوظيفة الأولى. «۲» القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۷۰ و يرد عليه أنّ إرجاع حكم المسح إلى هذين الحكمين و الحكم بانحلاله اليهما ممّا لايساعد عليه فهم العرف فى أمثال المقام؛ فإنّ الظّاهر بنظر العرف أنّ إمرار اليد على المحلّ إنّما هو مقدّمة لحصول المسح على البشرة، لا أنّه أمر مطلوب فى نفسه، فوجوبه من هذه الجهة من قبيل وجوب المقدّمة، و من المعلوم سقوطه عند سقوط وجوب ذيها؛ و يشهد له ما ورد فى باب حرمة المسح على الخفّين و ذم القائلين به من قوله عليه السلام: (إذا كان يوم القيامة و ردَّ اللّه كلّ شىء إلى شيئه و ردَّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضؤهم؟!) «۱» فإنّ ظاهره أنّ المسح على الخفّين كالعدم، لا أنّه مشتمل لجزء من وظيفة المسح و فاقد للجزء الآخر، فتأمّل. ثانيهما: أن يكون مراده عليه السلام من التمسّك بالآية الشريفة نفى وجوب المسح الواجب على المختار، و أمّا بدليّة المسح على المرارة فهو أمر آخر مستفاد من قاعدة الميسور المركوزة فى الأذهان، لاسيّما فى أبواب الوضوء و الصّلاة، كما لايخفى على من راجع أحكام الشّرع فيها. هذا، و لو بقى فى

الرّوایهٔ إبهام من هذه النّاحیهٔ لم یقدح فی الإستدلال بها علی المطلوب، فتدّبر. الإشکال الثّانی: فی أمره علیه السلام بالمسح علی الجبیرهٔ مع عدم انقطاع إلّاظفر واحد و کفایهٔ المسح علی غیره من الأظفار الباقیهٔ- بناءاً علی کفایهٔ المسح و لو علی أصبع واحد أو أقلّ منه-. و یمکن الذب عنه بأنّ الأمر بالمسح علیها للعمل باستحباب المسح بجمیع الکفّ علی ظهر القدم أجمع؛ أو أنّ الظفر الساقط لعلّه کان من أظفار یده لوقوعه علی الأرض بعد عثره، و هو و إن کان بعیداً عن مساق السؤال إلّاأنّه لیس فیها ما ینافیه صریحاً، کما لایخفی علی من راجعها و تأمّل فیها حقّه، و من المعلوم أنّ الواجب فی غسل الید غسلها بتمامها. الإشکال الثّالث: فی سنده، لضعفه بعبد الأعلی مولی آل سام؛ فإنّه و إن کان یظهر القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۱۷۱ من بعض القرائن المذکورهٔ فی الکتب الرّجالیّهٔ إمامیاً ممدوحاً إلّاأنّه لم یثبت وثاقته، و مجرّد ذلک لایکفی فی الإعتماد علی روایته. و یمکن دفعه بکفایهٔ کون مثل «إبن محبوب» فی سلسلهٔ السند، فإنّه رواه عن علی بن الحسن بن رباط، الّذی قیل فی حقّه أنّه ثقهٔ لاغمز فیه، عن عبد الأعلی، عن الصّادق علیه السلام؛ و ابن محبوب من أصحاب الأجماع، و یجب تصحیح ما یصحّ عنه. ولکن لنا فی هذا- أعنی تصحیح ما یصحّ عن أصحاب الإجماع، و الإکتفاء بصحّهٔ السند إلیهم، و عدم ملاحظهٔ من بعدهم- کلام و إشکال و إن کان من المشهورات، فربّ مشهور لا أصل له، و لیس المقام مقام بسط الکلام فیه، و لعلّنا نشیر إلیه فی بعض المباحث الآتیهٔ لمناسبات تأتی إن شاء اللّه. ۶- ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارهٔ، عن أبی‌جعفر علیه السلام، فی حدیثٍ فی تفسیر آیهٔ الوضوء، قال: (فلمّا أن وضع الوضوء عمّن لم یجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنّه قال: «بِوُجُوهِکُمْ» ثمّ وصل بها «وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ» أی من ذلک التیمّم، لأنّه علم أنّ ذلک أجمع لم یجر علی الوجه؛ لأنّه یعلق من ذلک الصعید ببعض الکفّ و لایعلق ببعضها، ثمّ قال: «مَایُرِیدُ اللَّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ» و الحرج: الضیق). «۱» و الإنصاف أنّه لایستفاد من الرّوایهٔ أمر زائد علی ما یستفاد من نفس الآیهٔ الشریفهٔ، و قد عرفت عند ذکر آیات الکتاب المستدلّ بها علی القاعدهٔ أنّ لنا فی دلالهٔ هذه الآیهٔ علیها تأمّلًا و إشکالًا؛ لأنّ الظاهر من مقابلهٔ نفی إرادهٔ الحرج بإثبات إرادهٔ التّطهیر بقوله تعالی: «مَایُرِیدُ اللَّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ» أنّ المراد بالحرج هنا هو العمل الشاقّ الخالی عن فائدهٔ مرغوبهٔ، و إلّافمجرّد إرادهٔ التطهیر من الوضوء و الغسل و التیمّم الّذی بدل عنهما لایرفع مشقّهٔ الفعل لو کان شاقاً و حرجیّاً فی نفسه، فلا معنی لنفی إرادهٔ الحرج و إثبات إرادهٔ التطهیر، لأنّ حالها من حیث العسر و الضّیق و المشقهٔ لا تتفاوت بإرادهٔ غایهٔ الطّهارهٔ منها و عدمها. القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۱۷۲ ۷- ما رواه عبداللّه بن جعفر الحمیری فی (قرب الأسناد) عن مسعدهٔ بن صدقهٔ قال: (حدّثنی جعفر، عن أبیه، عن النّبی صلی الله علیه و آله قال: ممّا أعطی اللّه أمّتی و فضّلهم علی سائر الأمم، أعطاهم ثلاث خصال لم یعطها إلّانبی (نبیا)، و ذلک أنّ اللّه تبارک و تعالی کان إذا بعث نبیاً قال له: إجتهد فی دینک و لاحرج علیک، و إنّ اللّه تبارک و تعالی أعطی ذلک أمّتی حیث یقول: «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» یقول: من ضیّق. الحدیث «۱». و ظاهر هذا الحدیث أنّ رفع الحرج الّذی مَنَّ اللّه به علی هذه الأمّهٔ المرحومهٔ کان فی الأمم الماضیّهٔ خاصّ بالأنبیاء، و أنّ اللّه أعطی هذه الأمّهٔ ما لم یعطها إلّا الأنبیاء الماضین (صلوات اللّه علیهم) فلا ینافی ما دلَّ علی اختصاص رفع الحرج بهذه الأمّهٔ، فتأمّل. ۸- ما رواه العلّامهٔ المجلسی‌قدّس‌سرّه من کتاب «عاصم بن حمید» عن محمد بن مسلم قال: (سألت أباجعفر علیه السلام عن قول اللّه عزّ و جلّ: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ارْکَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّکُمْ وَ افْعَلُوا الخَیْرَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونْ، وَ جَاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاکُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» فقال: فی الصّلاهٔ و الزّکاهٔ و الصّیام و الخیر أن تفعلوه). «۲» ذکره العلّامهٔ المجلسی فی باب «ما یمکن أن یستنبط من الآیات و الأخبار من متفرّقات أصول مسائل الفقه» و قال فی ذیله: الظاهر أنَّ الغرض تعمیم نفی الحرج. و الظاهر أنَّ مراده: أنّ نفی الحرج لایختصّ بعبادهٔ من العبادات، بل یشمل جمیعها، و جمیع الطاعات و الخیرات الّتی یفعلها الإنسان، فلم یجعل الشّارع فیها أمراً حرجیاً؛ فلو کان إطلاقه أدلهٔ العبادات یشمل موارد الحرج لابدّ من تخصیصها بغیرها. القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۱۷۳ ۹- ما رواه الشّیخ بإسناده عن احمد بن محمد بن أبی‌نصر البزنطی قال: (سألته عن الرّجل یأتی السوق فیشتری جبهٔ فرا، لایدری أذکیهٔ هی أم غیر ذکیهٔ، أیصلّی فیها؟ فقال: نعم، لیس علیکم المسألهٔ، إنّ أباجعفر علیه السلام کان یقول: إنّ الخوارج ضیّقوا علی أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدّین أوسع من ذلک). «۱» دلّ علی أنّ

الحكمـة فی حلیـة ما یشتری من سوق المسـلمین هی التوسـعة علی الأمّـة و رفع الضـیق عنها؛ و قوله: (إنّ الدّین أوسع من ذلک) دلیل علی عـدم اختصاص هذا الحکم بهذا المورد، و أنّ الدّین وسـیع فی جمیع نواحیه، و لیس فیه حکم حرجی، و التّضـییق فیها إنّما ینشأ من الجهالة، کما نشأ للخوارج المتقشّـفین الضّالین. و هذه الرّوایة و إن خلت عن عموم «نفی الحرج» بهذا العنوان، إلّاأنّها مشـتملة علی معناه، و هو نفی الضـیق و إثبات التوسـعة فی أحکام الدّین، کما سـیأتی شرحه فی باب معنی الحرج لغة و عرفاً. ١٠- ما رواه الصّدوق مرسـلًا قال: (سئل علی علیه السلام أیتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمین أحبّ إلیک أو یتوضّأ من رکو أبیض مخمر؟ فقال: لا، بل من فضل وضوء جماعة المسـلمین، فإنّ أحب دینکم إلی اللّه الحنیفیة السـمحة السهلة). «٢» قـال فی (المجمع): («الرکوة المخمر» أی المغطی)، و یسـتفاد من جوابه علیه السـلام تفضیله الوضوء من فضل وضوء جماعة المسلمین علی الوضوء من الإناء المغطّی، و استناده فی هـذا الحکم إلی سـهولة الشـریعة دلیل علی أنّ الأحکام الحرجیّة المعسورة لیست منها، و لا أقلّ من کونه مؤیّداً لسائر أخبار الباب. ١١- مـا رواه الطّبرسـی فی الإحتجاج مرسلًا عن موسـی بن جعفر عن أبیه عن آبائه عن علی علیه السـلام فی حـدیث طویل یـذکر فیه مناقب رسول اللّه صـلی الله علیه و آله و ما سأل ربّه لیلة المعراج؛ و فیه أنّه صـلی الله علیه و آله قال: (اللّهمّ إذا أعطیتنی ذلک [یعنی به رفع المؤاخذة علی القواعد الفقهیة، ج ١، ص: ١٧٤ الخطأ و النّسـیان فزدنی، فقال اللّه تعالی: سل؛ قال: «رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَیْنَآ إِصْرَاً کَمَا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنَا» یعنی بالأصر الشدائد الّتی کانت علی من کان من قبلنا؛ فأجابه اللّه إلی ذلک، فقال تبارک اسمه: قد رفعت عن أمّتک الآصار الّتی کانت علی الأمم السّابقة، کنت لا أقبل صـلاتهم إلّافی بقاع من الأرض معلومة، إخترتها لهم و إن بعدت، و قد جعلت الأرض کلّها لأمّتک مسـجداً و طهوراً، فهـذه من الآصار الّتی کانت علی الأمم قبلک فرفعتها عن أمّتک؛ و کانت الأمم السّالفة إذا أصابهم أذی من نجاسة قرضوها من أجسادهم «١» و قد جعلت الماء لأمتک طهوراً؛ فهذه من الآصار الّتی کانت علیهم فرفعتها عن أمّتـک،- إلی أن قـال:- و کـانت الأمم السّالفـة صـلواتها مفروضـة علیها فی ظلم اللّیل و أنصاف النّهار، و هی من الشّدائـد الّتی کانت علیهم فرفعتهـا عن أمّتـک، و فرضت علیهم صـلاتهم فی أطراف اللّیـل و النّهـار، و فی أوقـات نشـاطهم ...) و الحـدیث طویـل. و رواه العلّامة المجلسـی قدس سـره فی (بحار الأنوار) فی باب إحتجاجات أمیرالمؤمنین علیه السلام. و رواه أیضاً المحدّث النبیل السیّد هاشم البحرانی فی تفسـیره المسـمّی بالبرهان فی ذیل قوله تعالی: «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَیهِ مِنْ رَبِّهِ» الآیة. ١٢- ما رواه علی بن إبراهیم فی تفسـیره عن أبیه، عن إبن أبی عمیر، عن هشام، عن أبی عبداللّه علیه السلام فی تفسیر قوله تعالی: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَسِینَآ ...» أنّ هذه الآیـة مشافهـة اللّه لنبیه صـلی الله علیه و آله لیلـة أُسـری به إلی السّـماء، قـال النّبی صـلی اللّه علیه و آله: لمّـا انتهیت إلی محـل سـدرة المنتهی- إلی أن قال- فقلت: «رَبَّنَا لَاتُؤَاخِذْنَا إن نَسِینَا أَوْ القواعد الفقهیة، ج ١، ص: ١٧٥ اخْطَأْنَا» فقال اللّه: لا أؤاخذک، فقلت: «رَبَّنَا وَ لَاتَحْمِلْ عَلَیْنَا إِصْـراً کَمَا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنَا» فقال اللّه: لا أحملک، فقلت: «رَبَّنَا وَ لَاتُحَمِّلْنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهْ وَاعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانْصُـرْنَا عَلَی الْقَومِ الْکَافِرِینَ» فقال اللّه: قد أعطیتک ذلک لک و لأمتک، فقال الصّادق علیه السلام ما وفد إلی اللّه تعـالی أحـدٌ أکرم من رسول اللّه صـلی الله علیه و آله حیث سـأل لأمّته هـذه الخصال. «١» و فی معناهـا أو مـا یقرب منهـا روایات أُخر واردة فی تفسـیر الآیة الشـریفة، من أرادها فلیراجعها. ١٣- مـا رواه فی (أصول الکافی) بإسـناده عن حمزة بن الطیّار، عن أبی عبـداللّه علیه السـلام قـال: قال لی: أُکتب، فأملی علیَّ: إنّ من قولنا أنّ اللّه یحتـج علی العباد بما آتاهم و عرّفهم، ثمّ أرسل إلیهم رسولًا، و أنزل علیهـم الکتـاب، فـأمر فیه و نهی، و أمر بالصّـلاة و الصّـیام، فنـام رسـول اللّه صـلی الله علیه و آله عن الصّـلاة، فقـال: أنّـا أنیمـک و أنا أوقظـک، فـإذا قمت فصـلِّ لیعلموا إذا أصـابهم ذلـک کیف یصـنعون؛ لیس کمـا یقولون: إذا نـام عنهـا هلک؛ و کـذلک الصّـیام، أنا أمرضک و أنا أصـحک، فإذا شـفیتک فاقضه، ثمّ قال أبو عبداللّه: و کذلک إذا نظرت فی جمیع الأشـیاء لم تجد أحداً فی ضیق- إلی أن قال- و قال: و ما أمروا إلّا بدون سعتهم، و کلّ شیء أُمِرَ النّاس به فهم یسعون له، و کلّ شیء لایسعون له فهو موضوع عنهم، ولکنَّ النّاس لا خیر فیهم؛ ثمّ تلا علیه السـلام «لَیْسَ عَلَی الْضُـعَفَاءِ وَ لَا عَلَی الْمَرْضَـی وَ لَا عَلَی الَّذِینَ لَایَجِـدُونَ مَا یُنْفِقُونَ حَرَجٍ ...» الحـدیث «٢». و ظاهر بعض فقرات ذیل الحـدیث و إن کان نفی التکلیف بما لا یطاق إلّاأنّ ملاحظـة مجموعها لاسـیّما قوله، «لم تجـد أحداً فی

ضيق»، و استشهاده بالآية الأخيرة، تشهد بأنّها ناظرة إلى نفى التّكاليف الحرجيّة أيضاً. القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٧۶ ١۴- الرّواية المشهورة المعروفة المرويّة عنه (صلّى اللّه عليه و آله): (بُعِثت بالحنيفيّة السمحة السهلة). هذا ما ظفرنا عليه من الرّوايات الدالّة على هذه القاعدة الكلّية، و فى دلالة بعضها كسند بعضها الآخر و إن كان هناك تأمّل أو إشكال، إلّاأنّ فى مجموعها غنى و كفاية إن شاء اللّه. و نحن و إن بذلنا الجهد فى الظّفر بهذه الرّوايات و تتبع مظانّها و مواردها، إلّاأنّ المتتبع لعلّه يظفر بروايات أُخر غيرها تؤكّدها أو تؤيّدها. و فى الرّوايات الواردة فى الباب الأوّل من المجلّد الأوّل من الوسائل فى مقدّمة العبادات أيضاً روايات لا تخلو عن إشعار بها، يظهر لمن راجعها، ولكن هناك بعض الرّوايات تبدو فى أوّل النّظر أنّها تدلّ على المطلوب، ولكن عند التأمّل يظهر أنّها ناظرة إلى نفى التّكليف بما لا يطاق الّذى هو خارج عن نطاق البحث، فكن على بصيرة منها.

المقام الثّانى: فى مفاد القاعدة

المراد من العسر و الحرج و الإصر:

أمّا الحرج: فالّذى يظهر من تتبع كلمات أئمّة اللّغة و موارد استعمالاته و غير واحد من الرّوايات السّابقة المفسّرة له أنّه فى الأصل بمعنى «الضّيق». قال فى (القاموس): مكان حرج أى ضيّق. و فسّره بالإثم أيضاً. و قال فى (النّهاية): الحرج فى الأصل الضيق، و يقع على الإثم و الحرام و قيل: الحرج أضيق الضيق. و قال فى (المجمع): «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» أى من ضيق- إلى أن قال:- و فى كلام الشّيخ على بن إبراهيم: الحرج: الّذى لامدخل له، و الضيق: ما يكون له مدخل، و الحرج: الإثم. القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٧٧ و فى رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام- و هى الرّواية السادسة ممّا ذكرنا-، و رواية (قرب الأسناد) عن الصّادق عليه السلام- و هى الرّواية السابعة ممّا ذكرنا- تفسير الحرج صريحاً بالضّيق؛ و قوله عليه السلام فى رواية أبى بصير- و هى الرّواية الأولى ممّا ذكرنا-: (إنّ الدّين ليس بمضيّق، فإنّ اللّه يقول: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ») ظاهر فى هذا المعنى أيضاً؛ فالمستفاد من هذه الرّوايات الثلاث تفسير الحرج بالضّيق. و قد استعمل «الحرج» فى الكتاب العزيز فى معان ثلاثة: الأوّل: «الضّيق»، قال اللّه تعالى: «فَمَنْ يُرِدِ اللّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحَ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً». «١» و قال تعالى: «كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ». «٢» و قال تعالى: «ثُمَّ لَايَجِدُواْ فِى أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً». «٣» فإنّ ظاهر سياق هذه الآيات يشهد بأنّ المراد من الحرج فيها هو الضّيق. الثّانى: «الإثم»، كقوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَايَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ». «۴» و قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَ لَا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ». «۵» و قوله تعالى: «مَا كَانَ عَلَى النَّبِىّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ». «۶» فإنّ الحرج فى هذه الموارد استعمل بمعنى الإثم. الثّالث: «الكلفة»، كقوله تعالى: «وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». «٧» القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٧٨ و قوله تعالى: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ». «١» ولكن الإنصاف أنّ جميع هذه المعانى راجعة إلى معناه الأصلى، و هو «الضّيق»، و أمّا الإثم و الكلفة، و كذا كثرة الشّجر- كما فى قول القاموس: «مكان حرج أى الكثير الشّجر»- فهى من مصاديق الضّيق؛ فإنّ الإثم يوجب ضيقاً على صاحبه فى الآخرة، بل و فى الدّنيا، فقوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ ....» كأنّه بمعنى قولنا: ليس على هذه الطوائف ضيق و محدوديّة فى الدّنيا من جهة بعض أفعالهم، فهم مرخّصون فيها، بل و لا ضيق فى الآخرة من جهة العذاب و غيره. و هكذا كثرة الشّجر توجب ضيقاً فى المكان. و ما ذكرنا هو الّذى يساعد عليه النّظر الدقيق بعد ملاحظة موارد الإستعمالات هذه الكلمة. ولكن الّذى يظهر ممّا حكاه إبن الأثير فى كلامه بقوله: و قيل: «إنّه أضيق الضّيق»، و كذا ما حكاه فى (المجمع) عن على بن إبراهيم من أنّ «الحرج ما لامدخل له، و الضّيق ما له مدخل»، أنّ الحرج ليس مطلق الضّيق، بل هو ضيق خاصّ عبر عنه فى (النّهاية)

بأضيق الضيق، يعنى به الضّيق الشديد، و فى كلام على بن إبراهيم بما لا مدخل له، و كأنّ مراده أيضاً هو الضّيق الّذى بلغ حداً لا مخلص منه و لا مندوحة له. و التّحقيق، عدم اعتبار شيء من الخصوصيتين فيه، لخلّو كلمات أئمّة اللّغة منها، حتّى أنّ إبن الأثير نفسه أسنده إلى قيل مشعراً بضعفه، و الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام المفسّرة له أيضاً خالية عن القيدين، مضافاً إلى عدم انطباقه بهذا المعنى على موارد كثير من الرّوايات السّابقة، حيث استدلّ فيها بقوله تعالى: «وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لِأمور لاتكون من أضيق الضّيق، و لا ممّا لا مدخل له، فراجع و تأمّل. و أمّا ما حكاه فى (المجمع) عن على بن إبراهيم فلا حجّة فيه. و أمّا العسر: ففى (النّهاية) أنّه ضدّ اليسر، و هو الضّيق و الشدّة و الصعوبة. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧٩ و فى (القاموس): العسر بالضمّ و بضمّتين و بالتّحريك ضد اليسر، و تعسّر على الأمر و تعاسر و استعسر: إشتدّ و التوى، و يومٌ عسر و عسير و أعسر: شديد أو شؤم. و قريب منه ما ذكره غيرهما. و أمّا الإصر: ففى (القاموس) الإصر بالكسر العهد و الذّنب و الثّقل. و عن (النّهاية): الإصر الإثم و العقوبة، و أصله من الضيق و الحبس، يقال: أصره يأصره إذا حبسه و ضيّقه. و عن (الصحاح) أصره حبسه، و أصرت الشيء أصراً كسرته، و الإصر العهد و الإصر الذنب و الثّقل. و يقرب منه غيره. و فى (المفردات) للراغب الأصفهانى: الإصر عَقْدُ الشّيء وَ حَبْسُه بِقَهْرِه، ... و المأْصِرْ مَحْبَسُ السّفينة، قال تعالى: «وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ» أىّ الأمور الّتى تثبطهم و تقيّدهم عن الخيرات و عن الوصول إلى الثّوابات، و على ذلك «وَ لَاتَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصراً» و قيل: ثِقْلًا، و تحقيقه ما ذكرت؛ و الإصر العهد المؤكّد الّذى يُثَبِّطُ ناقِضَه عن الثّواب و الخيرات؛ قال تعالى: «أَأَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِى»، الإصار: الُطُنب و الأوتاد الّتى بها يُعْمَدُ البيت. «١» إنتهى ملخّصاً. و فى (مجمع البحرين): أصل الإصر الضّيق و الحبس، يقال: أصره يأصره إذا ضيّق عليه و حبسه، و يقال للثّقل إصراً لأنّه يأصر صاحبه من الحركة لثقله، و قوله تعالى «يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ» هو مَثَلٌ لِثِقل تكليفهم. و المتحصّل من جميع ذلك أنّ الإصر فى الأصل هو الحبس و الضّيق، و إنّما يستعمل بمعنى العهد و الإثم و العقوبة لمناسبات فيها مع هذا المعنى، و تفسيره فى بعض الأخبار السّابقة- الحديث (١١) ممّا ذكرنا- بالشدائد أيضاً مأخوذ من هذا المعنى. إذن فالإصر و الحرج بمعنى واحد، أو أنّهما متقار بالمعنى.

تنبيه:

قد ظهر ممّا ذكرنا فى معنى «العسر» و «الحرج» أنّهما لايفترقان فرقاً جوهرياً، فهل هما بمعنى واحد، أو أنَّ الأوّل أعم من الثّانى؟ ذهب المحقّق النّراقى قدس سره فى عوائده إلى الأخير حيث قال: «العسر كما أشرنا إليه أعمّ مطلقاً من الضّيق، فإنّ كلّ ضيق عسر و لا عكس، فإنّ من حمل عبده على شرب دواء كريه فى يوم مثلًا يقال: إنّه يعسر عليه، و لايقال: إنّه فى ضيّق، أو ضيّق عليه مولاه؛ و كذا من يكون منتهى طاقته حمل مئة رطل، إذا أُمر بحمل تسعين مثلًا و نقله إلى فرسخ يقال: إنّه يعسر عليه، ولكن لايقال: إنّه فى الضّيق، نعم لو أُمر بحمله و نقله كل يوم يقال: إنّه ضيّق عليه، و كذا يصحّ أن يقال: إنّ التوضؤ بالماء البارد فى يوم شديد البرد ممّا يعسر، ولكن لايقال: إنّ المكلّف فى ضيق من ذلك» «١» إنتهى موضع الحاجة من كلامه. و يظهر من كلامه هذا أنّ الحرج لايدور مدار صعوبة العمل فحسب- و إن بلغ من الصعوبة ما بلغ-، بل يعتبر فيه مضافاً إلى ذلك نوع تضيّق آخر على المكلّف، فمثل الوضوء أو الغسل مرّة واحدة بالماء البارد شديد البرودة فى أشدّ أيّام الشتاء و إن كان صعباً جدّاً، لكنه ليس حرجياً؛ لأنّه ليس فيه ضيق على المكلّف عنده. نعم، لو كرّر هذا العمل أيّاماً كان ضيقاً و حرجاً. و أنت خبير بأنّ هذا المعنى مضافاً إلى كونه مخالفاً لفهم الأصحاب المستدلّين بنفى الحرج فى مقامات كثيرة لنفى ما فيه مجرّد الصعوبة من التّكاليف من دون اعتبار أمر زائد عليه، مثل الضّيق الحاصل من تكرار العمل، مخالف أيضاً لاستدلالات الأئمّة عليهم السلام بالآية الشريفة فى مقامات ليس فيها أمر زائد على ما فيها من الصّعوبة و المشقّة و العسر، فراجع الأحاديث السّابقة تجد فيها شواهد مختلفة لهذا المعنى. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨١ و الحقّ، أنّ الحرج فى الأصل و إن كان بمعنى الضّيق إلّاأنّ الضّيق المعتبر فى الأمور الحرجيّة ليس أمراً وراء صعوبة العمل و شدّته و المشقّة الحاصلة منه،

فإنّ العمل إذا كان صعباً و عسراً كان المكلّف منه فى ضيق، بخلاف ما إذا كان سهلًا و يسراً. و ما ذكره قدس سره من الأمثلة شاهداً على ما ادّعاه قابل للمنع و الإنكار، فإنّ من حمل عبده على شرب دواء كريه غاية الكراهة و لو مرّة واحدة يقال: إنّ هذا العمل حرج عليه، و ليس ذلك إلّالأنّه يقع منه فى ضيق. و إن كان هذا الضيق فى آنات خاصّة؛ و كذلك الحال فى سائر الأمثلة. و الحاصل أنّ المعتبر فى معنى الحرج وجود نوع ضيق و محدوديّة فيه، و لو كان هذا الضّيق حاصلًا من صعوبة العمل و تعسّره، و لايعتبر فيه مداومته فى يوم أو أيّام عديدة و تكراره؛ و يزيدك هذا وضوحاً ملاحظةُ ما ذكرناه فى معنى هذه الكلمة، و موارد استعمالها من الكتاب و السنّة و غيرهما، فراجع و تأمّل. نعم هنا إشكال، و هو أنّه لو كان المراد من الحرج المنفى فى هذه القاعدة مجرّد الضّيق و الصعوبة فى قبال السّعة و السّهولة- على ما هو الظّاهر من معناه لغة و عرفاً- يلزم نفى كل تكليف يشتمل على أدنى مراتب الصعوبة و المشقّة، و هذا يوجب رفع اليد عن كثير من التّكاليف الشّرعيّة، كالصّيام فى أيّام الصيف لكثير من النّاس، و الوضوء فى ليالى الشّتاء بالمياه الباردة، و غير ذلك من أشباهه، بل جلّ التّكاليف يشتمل على نوع مشقّة فى كثير من الأوقات و الحالات؛ و هذا ممّا لايتفوّه به فقيه، و لو بنى عليه حصل منه فقه جديد. و هذا يكشف عن أنّ معناه اللّغوى و العرفى و إن كان وسيعاً فى نفسه، إلّاأنّ المراد منه هنا مرتبة خاصّة، لامطلق الصعوبة و المشقّة و الضّيق، ولكن أىّ مرتبة منه؟ و ما حدّها؟ و ما الدّليل على تعيين حدّ خاصّ بعينه؟ هذه أسئلة أشكلت أجوبتها على غير واحد من الأكابر على ما يظهر من كلماتهم فى مقامات مختلفة. القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٨٢ ولذا قال الشّيخ الحرّ العاملى (قدّس اللّه سرّه الشّريف) فى كتابه المسمّى ب (الفصول المهمّة) بعد ذكر طائفة من الأخبار النّافية للحرج: «نفى الحرج مجمل لايمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لايطاق، و إلّالزم رفع جميع التّكاليف) إنتهى. و ذهابه قدس سره إلى إجمال أدلّة نفى الحرج إنّما نشأ من قيام قرينة مقامية كما عرفت على إرادة مرتبة خاصّة منه، لعدم إمكان إرادة جميع مراتبه، ولكن أشكل عليه الأمر فى تعيين هذه المرتبة، لعدم قيام دليل عليه عنده. لكن الحقّ- كما يظهر بعد إمعان النّظر- إمكان تعيين هذه المرتبة، و هى: ما يلزم منه مشقّة شديدة لايتحمّلها النّاس عادة فى مقاصدهم، فإنّها القدر المسلّم من أدلّة نفى الحرج؛ أو أنّ القدر المسلّم خروجه منها هو ما دون هذه المرتبة، كما يشهد به رواية عبدالأعلى مولى آل سام الواردة فى حكم الجبيرة، و كذا غيرها من روايات الباب. و الظّاهر أنّ فقهاء الأصحاب قدّس سرّهم أيضاً لم يفهموا من عمومات نفى الحرج إلّاذاك، و لذا صرّح غير واحد منهم فى مسألة «جواز التيمّم بخوف الشّين فى أعضاء الوضوء» بوجوب تقييدها بما لايتحمّل عادة، أو بالشّديد منه، أو بالفاحش؛ على اختلاف تعابيرهم. قال الشّيخ الأجلّ صاحب (الجواهر) قدس سره عند التّعرّض لهذه المسألة ما حاصله: «لا أعرف فى جواز التيمّم عند خوف الشّين خلافاً بين الأصحاب، و ظاهر إطلاق كثير منهم عدم الفرق بين شديده و ضعيفه، و هو مشكل جداً؛ إذ لم نعثر له على دليل سوى عمومات العسر و الحرج، و احتمال دخوله فى المرض، أو فى إطلاق ما دلّ على التيمّم عند خوف البرد، و من المعلوم عدم العسر فى ضعيفه، بل لايكاد ينفكّ عنه غالب النّاس فى أوقات البرد، و عدم صدق إسم المرض عليه، و ظهور أدلّة خوف البرد فى غيره» ثمّ قال: «و لعلّه لذا قيّده فى موضع من (المنتهى) بالفاحش، و اختاره جماعة ممّن تأخّر عنه، منهم المحقّق الثّانى فى جامعه، و الشهيد الثّانى فى روضه، القواعد الفقهية، ج١، ص: ١٨٣ و الفاضل الهندى فى كشفه، و إليه يرجع ما عن جماعة أخرى من التقييد بما لايتحمّل عادة، فالأقوى الإقتصار على الشديد منه الّذى يعسر تحمّله عادة» إنتهى كلامه. و كأنّه قدس سره تفطنّ لما ذكرناه من وجود القرينة المقامية على صرف إطلاقات أدلّة نفى الحرج فى هذا المقام، ولكن قد عرفت عدم اختصاصها به. و الظّاهر أنَّ مراد غير هؤلاء المحقّقين الّذين قيّدوا الإطلاق بما عرفت من «الشّديد» أو «الفاحش» أيضاً ذلك، فلا خلاف بينهم فيه؛ كما أنّ الظّاهر إنحصار مدرك المسألة المذكورة فى قاعدة لاحرج. و قد تعرّض للمسألة كثير من أعاظم المتأخّرين، منهم المحقّق اليزدى فى (العروة) حيث قال: «بل لو خاف من الشّين الّذى يكون تحمّله شاقاً تيمم» إنتهى. و قرّره عليه كثير من محققى المحشّين و زاد بعضهم: «إذا كانت بحيث لاتتحمّل عادة». ثمّ لايخفى عليك أنّ عدم تحمّل مشقّة الفعل عادة يختلف باختلاف الأفعال و ما يرام منها، من حيث الإهتمام بشأنها، و باختلاف الحالات و غيرها، فتدبّر جيّداً. فتحصّل من جميع ذلك أنّ المعيار فى قاعدة نفى الحرج ليس مطلق المشقّة و العسر

الموجودين فى كثير من التّكاليف الشّرعيّة أو أكثرها، بل المشـقّة الشديـدة الّتى لاتتحمّل عادة فى مثل ذاك الفعل؛ و أنّ الدّليل عليه قيام قرينـة مقامية على هذا التقييد كما عرفت، فليست قاعدة نفى الحرج مجملة مبهمة. كما أنّه لايلزم فى القاعدة بناءاً على هذا المعيار تخصيص الأكثر أو المستوعب؛ و سيأتى تتمّة لهذا الكلام فى التّنبيه الأوّل من التّنبيهات الآتية إن شاء اللّه.

مفاد القاعدة و وجه تقدّمها على سائر العمومات:

لاـيخفى أنّ العسر و الحرج و أمثال هـذه العناوين أوصاف للأفعال الّتى تتعلّق بها الأحكام لا لنفس الأحكام، مثلًا بوضوء المختار لمن على يـده جبيرة أمرٌ حرجى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨۴ متعسّر، فالمتّصف بهذه الصّفة نفس هذا العمل لا الوجوب المتعلّق به، فلا يقال: وجوب الوضوء على مثل هـذا الشّخص أمرٌ حرجى و فيه ضـيق على المكلّف إلّامن باب الوصف بحال المتعلّق، فإنّه لو كان فى الوجوب ضـيق فإنّما هو من ناحية العمل المتعلّق به. و يشـهد له نفى الجعل عنه. فى قوله تعالى: «وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فـإنّ الجعـل على المكلّفين كنايـة عن التّكليف، و المجعول هو نفس العمل المكلّف به، و هو المتّصف بالحرج هنا، فكأنّ المكلّف به أمرٌ يضـعه الشّارع على عاتق المكلّفين و يكون ثقله عليهم، كما أنّه قد يرفعه عنهم «وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الأَغْلَالَ الَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ»؛ فقوله: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) بمعنى: لم يكلّفكم عملًا حرجياً متعسّـراً. و أوضـح من ذلك قوله صـلى الله عليه و آله فى رواية الإحتجاج السّابقة «١»: (يعنى بالإصر الشدائد الّتى كانت على من كان قبلنا- إلى أنّ قال:- كنت لا أقبل صلاتهم إلّافى بقاع من الأرض معلومـة، إخترتها لهم و إن بعـدت، و قد جعلت الأرض كلّها لأمّتك مسـجداً و طهوراً، فهذه من الآصار الّتى كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمّتك ...) إلى غير ذلك من فقراتها، فإنّها ظاهرة أو صـريحة فى أنّ نفس هـذه الأعمال كانت من الآصار الثّابتة فى حقّ الأمم الماضـية المرفوعـة عن هذه الأمّة المرحومة. فالمرفوع أوّلًا و بالذّات هى نفس الأفعال الحرجيّة، إلّاأنّ رفعها عن المكلّفين أو عـدم جعلها عليهم كنايـة عن عـدم إيجابها، كما أنّ وضـعها عليهم كناية عن إيجابها؛ فالوضع و الرّفع فى عالم التّشـريع هو الإيجاب و نفيه، و هذا التّعبير- كما عرفت- مأخوذ من مشابهة الإلزام بشىء و إيجابه لوضعه على عاتق المكلّف، فكأنّ الشّارع المقدّس إذا أوجبه على المكلّفين وضـعه عليهم فى الخـارج، و إذا لم يـوجبه عليهم رفعه عنهم. القواعـد الفقهيـة، ج ١، ص: ١٨۵ و الحاصل أنّ العسـر و الحرج كمقابليهما من أوصاف أفعال المكلّفين، الّتى قد تكون شاقّة ضـيقة كما قد تكون سـهلة يسـيرة. و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّه لاـ إشـكال فى تقـدّم عمومـات نفى الحرج على العمومـات المثبتـة للأحكـام بعناوينهـا الأوّليـة، و وجوب تخصيصـها بهـا، و يشـهد له إستشـهاد الإمام عليه السـلام بها فى قبال كثير من الأدلّة المثبتة للأحكام، مضافاً إلى فهم الفقهاء (رضوان اللّه عليهم) و اسـتنادهم إليها فى فروع فقهيّـة كثيرة، ولكن ما وجه هـذا التّقدّم؟ فهل هو من جهة حكومتها عليها أو أمر آخر وراءها؟ التّحقيق أنّه بناءاً على ما ذكرنا من أنّ العسـر و الحرج و أشـباههما من أوصـاف أفعال المكلّفين لا الأحكام المتعلّقـة بها لايصـحّ لنا أنّ نقول بأنّ وجه تقـدّم عمومات هـذه القاعـدة على أدلّـة الأحكام هو حكومتها عليها، فإنّها عبارة عن كون أحـد الـدليلين بمدلوله اللّفظى ناظراً إلى الآخر، بحيث لولاه لكان لغواً؛ إمّا بأن يتصـرّف فى موضوعه، أو فى حكمه، أو فى متعلّقه، أو فى انتساب المتعلّق إلى موضوعه؛ و قـد مرّ بيانه فى القاعـدة الأولى من هـذه السّلسـلة- و هى. قاعـدة لاضـرر- عنـد ذكر نسـبتها مع سائر الأدلّة. و من المعلوم أنّ دليل نفى الحرج إنّما ينفى وجود الحرج و جعله على المكلّفين فى عالم التّشـريع، من دون أن يكون ناظراً إلى غيره من أدلّـة أحكام الشّـرع و متصـرّفاً فيها بأحد الأنحاء الأربعة المتقدّمة؛ فمن هذه الجهة يكونان فى عرض واحد و من قبيل المتعارضين. ففى الحقيقة أدلّة نفى الحرج تكون من سنخ ما دلّ على أنّه (لم يجعل على النّساء جمعـة و لاجماعة و لا أذان و لا إقامة)، فلو كان هناك ما يدلّ بعمومه على أنّ عليهنّ بعض هذه الأمور فإنهمـا يكونـان من المتعارضـين- لاـ أنّ الأـوّل حـاكم على الثّـانى-، ولاـ يقـدّم عليه إلّامن باب التّخصـيص؛ و مجرّد كون لسانه «نفى الجعل» لايكفى فى تقـدّمه على غيره. كما أنّ من الواضـح أنّ النّسـبة بين أدّلة هذه القاعدة و أدلّة الأحكام هى العموم من وجه، فكما

أنّه يمكن تخصيصـها بأدلّـة نفى الحرج يمكن تخصّص أدلـّة نفى الحرج بها. القواعـد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٦ إلّـا أنّ كونها فى مقام الإمتنان على الأمّة يأبى من التّخصيص جدّاً، فتخصّص الأدلّة المثبتة للأحكام بها لقوّة دلالتها بالنّسبة إليها، و هذا أمر ظاهر لمن راجع العمومات السّابقة. و منه يظهر وجه استشـهاد الأمام عليه السلام بها فى مقابل كثير من العمومات المثبتة للأحكام، و وجه فهم الفقهاء و استشـهادهم بهـا فى أبواب شتّى. نعم، لو قلنا بـأنّ العسـر و الحرج من أوصاف نفس الأحكام الشّرعيّة، و أنّها هى الّتى قـد تكون تارةً عسـرة حرجيّة و أخرى سهلة يسيرة، و أنّ قوله تعالى: (وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فى قوّة قولنا: إنّ الأحكام المجعولة الثّابتة بأدلّتهـا ليس فيهـا مـا يكون حرجـاً و ضـيّقاً على المكلّفين، فحينئـذ يصـحّ القول بحكومتها عليها؛ لأنّها ناظرة إليها و مفسّـرة لها بما هو ملاك الحكومـة. ولكن قـد عرفت آنفاً ضـعف هـذا المبنى، و أنّها من صـفات أفعال المكلّفين، بل القول بالحكومـة على هذا المبنى، أيضاً عندى غير صافٍ عن شوب الإشكال، كما لايخفى على من تدبّر.

المقام الثالث: التنبيهات

التّنبيه الأوّل: هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها؟

اشارة

من الإشـكالات القويّة الّتى أوردت على هذه القاعدة، أنّه كيف يمكن الحكم بعمومها و ارتفاع كلّ أمر حرجى فى الشّريعة بها، مع ما يترائى من كثرة التكـاليف الشاقّـة الحرجيّـة فى أبواب العبـادات و غيرهـا؛ كالوضوء بالمياه الباردة فى ليالى الشّـتاء، و الصوم فى إلّايّام الحارّة من الصّـيف، مع ما فيهما من المشـقّة الظّاهرة؛ و كالجهاد بالأموال و الأنفس، و مقارعة السّـيف و السّـنان، و مقابلة الشـجعان، و عـدم الفرار من الزحـف؛ و تحمّـل لومـة اللائـمين فى إجراء أحكـام اللّه، و تسـليم النّفس لإـجراء الحـدود و القصـاص؛ و الهجرة عن الأوطان لتحصـيل مسائل الدّين و بثّها بين المسـلمين الواجب على نحو الكفاية؛ و أشدّ منها الجهاد الأكبر مع النّفس و جنود الشّياطين. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٧ فهـذه التّخصـيصات الكثيرة توهنها و تمنع عن الّتمسّك بعمومها؛ لأنّ قبح تخصـيص الأكثر دليل على أنّ المراد منها غير ما يفهم منها فى بدء الأمر، فيكون معناها مجملًا مبهماً ولا تكون قابلة للإسـتدلال؛ فإنّ ما يظهر منها بادىء الأمر غير مراد، و المراد منهـا غير معلوم. فعمومهـا كعمومـات «القرعـة» و مـا أشـبهها موهونٌ، فلاـ يجوز العمـل بهـا إلّـافى الموارد التى عمل بها الأصـحاب. و كأنّه إلى هذا المعنى أشار المحدّث الجليل الحرّ العاملى قدس سـره فى كتابه المسـمّى: (الفصول المهمّة) حيث قال بعد نقل طائفة من الأخبار النّافية للحرج: «نفى الحرج مجمل لايمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لايطاق، و إلّالزام رفع جميع التّكاليف» إنتهى. فالتزم بعـد القول بإجمالها و إبهامها بسـقوطها عن الحجّيّـة إلّافى القـدر المتيقّن منها، و هو التكليف بما لايطاق. أقول: قوله: «و إلّالزم رفع جميع التكاليف» إن كان مراده منه المبالغة فى كثرة التخصـيصات الواردة عليها بما عرفت آنفاً، و أشـرنا إليه أيضاً عند ذكر معنى «العسـر و الحرج»، فله وجه مع قطع النّظر عمّا سـيأتى، و أمّا إن كان مراده منه ما يظهر منه فى ابتداء النّظر من نفى عامّة التكاليف الشّرعيّة، لمـا فى جميعهـا من مرتبـة من العسـر و الحرج، فهـو مبنى على أن يكون المراد من «الحرج» مطلق الكلفـة الحاصـلة و لو من الأمور البسـيطة العاديـة، و هو ممنوع جـداً، كما عرفت عنـد تحقيق معنى هـذه الكلمة. مضافاً إلى أنَّ غير واحد من التّكاليف الشّـرعيّة لايشـتمل على أدنى مشـقّة و كلفـة، لموافقتها لكثير من الطباع، فالقول بإسـتلزام عموم نفى الحرج لنفى عامّة التكاليف ممنوع من هذه الجهـة أيضاً. أضف إلى ذلك أنّ ما ذكره هـذا المحدّث الجليل هدم لأساس هذه القاعدة رأساً؛ لأنّ بطلان التّكليف بما لايطاق ظاهر لكلّ أحد، بل لايبعد كونه من ضـروريات الدّين، فحصـر مفادها فى خصوص التكليف بما لايطاق مساوق لسقوطها عن الحجّية، و هو مخالف لسيرة الفقهاء، حيث يسـتدلّون بها فى كثير من أبواب الفقه لنفى التكاليف الحرجيّـة غير البالغة حد ما لايطاق، بل مخالف لما

عرفت من استدلال الإمام عليه السلام بها القواعد الفقهيهٔ، ج١، ص: ١٨٨ لكثير من المسائل و تعليمه عليه السلام لإستنباط الحكم من هذه القاعدهٔ العامّهٔ. و أمّا قصر العمل بها على خصوص الموارد الّتى عمل بها الأصحاب، مع أنّا نعلم أو نظن أنّه لم يكن عند أكثرهم أو جميعهم فى هذا الباب إلّاهذه الآيات و الأخبار المأثورهٔ عنهم عليهم السلام، فممّا لأوجه له. و احتمال أن يكون قد وصل إليهم من المدارك ما لم يصل إلينا، أو كان لهذه العمومات قرائن متّصلهٔ ترفع إبهامها و توضح المراد منها، وصلت إليهم دوننا، ضعيف جداً؛ و من أقوى الشّواهد على بطلانه أنّهم يستندون فى إثبات المسائل إلى نفس هذه الآيات و الرّوايات، معتمدين فى إثبات مقاصدهم عليها لاغير.

الوجوه المذكورهٔ فى دفع هذا الإشكال:

و قد يذبّ عن الإشكال بوجوه لاتخلو عن إيرادات، نذكرها و نذكر ما فيها من جهات الضّعف، ثمّ نتبعها بما عندنا فى حسم مادّته. الوجه الأوّل: ما حكاه المحقّق النّراقى عن بعض سادهٔ مشايخه- و الظّاهر أنّه السيّد السند العلّامهٔ الطباطبائى (قدّس‌سرّهما)- قال: «أمّا ما ورد فى هذه الشّريعهٔ من التكاليف الشديدهٔ كالحج و الجهاد و الزّكاهٔ بالنّسبهٔ إلى بعض النّاس و الدّيهٔ على العاقلهٔ و نحوها، فليس شىء منها من الحرج؛ فإنّ العادهٔ قاضيهٔ بوقوع مثلها، و النّاس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف و من دون عوض، كالمحارب للحميّهٔ، أو بعوض يسير ... و بالجملهٔ فما جرت العادهٔ على الإتيان بمثله و المسامحهٔ فيه و إن كان عظيماً فى نفسه، كبذل النّفس و المال، فليس من الحرج فى شىء. نعم، تعذيب النّفس و تحريم المباحات و المنع عن جميع المشتبهات أو نوع منها على الدّوام حرج و ضيق و مثله منقفٍ فى الشّرع» إنتهى. و هذا القول كما تراه على طرف الإفراط، كما أنّ ما ذكره المحدّث الحرّ العاملى على طرف التّفريط، فكلاهما خارجان عن حدّ السّواء، و يوجبان سقوط القاعدهٔ عن القواعد الفقهيهٔ، ج١، ص: ١٨٩ قابليّهٔ الإستدلال بها فى الفقه رأساً؛ أمّا الأوّل فقد عرفت حاله، و أمّا الأخير فلأنَّ لازمه وجوب العمل بالتّكاليف الواردهٔ فى الشّرع من الواجبات و المحرّمات و إن بلغت من العسرو الحرج ما بلغت من دون أى استثناء، فينحصر مفاد القاعدهٔ فى خصوص تعذيب النّفس و تحريم المباحات و أمثالها، و هو كماترى؛ فإنّه يرد عليه جميع ما أوردناه على سابقه من مخالفته لاستدلال الأئمّهٔ عليهم السلام بآيهٔ نفى الحرج فى موارد عديدهٔ، و مخالفته لفهم الفقهاء و استنادهم إليها فى أبواب شتّى. أضف إلى ذلك مخالفته للوجدان؛ فإنّ مجرّد ارتكاب النّاس لبعض الأمور الشّاقّهٔ، لأجور يترقّبونها أو لعللّ أخرى لايخرجها عن كونها أموراً شاقهٔ حرجيّهٔ، اللّهمّ إلّاأن يرجع هذا القول إلى بعض ما سنشير إليه فى الوجه المختار. الوجه الثّانى: ما حكاه قدس سره أيضاً عن بعض فضلاء عصره و حاصله: «إنّ الّذى يقتضيه النّظر بعد القطع بورود تكاليف شاقّهٔ و مضار كثيرهٔ فى الشّريعهٔ أنّ المراد بنفى العسر و الحرج و الضرر، ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكليفات الثّابتهٔ بالنّسبهٔ إلى طاقهٔ أوساط النّاس المبرئين عن المرض، و القدر الّذى هو معيار التّكاليف، بل هى منفيّهٔ من الأصل إلّافيما ثبت و بقدر ما ثبت. و الحاصل أنّا نقول: إنّ المراد أنّ اللّه سبحانه لايريد بعباده العسر و الحرج و الضرر، إلّامن جههٔ التّكاليف الثابتهٔ بحسب أحوال متعارف الأوساط، و هم الأغلبون، فالباقى منفى، سواء لم يثبت أصله أصلًا أو ثبت ولكن على نهج لايستلزم هذه الزّيادهٔ.- ثمّ قال:- إنّ ذلك النّفى إمّا من جههٔ تنصيص الشّارع، كما فى كثير من أبواب الفقه من العبادات و غيرها، كالقصر فى السّفر، و الخوف فى الصّلاهٔ، و الإفطار فى الصّوم و نحو ذلك؛ و إمّا من جههٔ التّعميم، كجواز العمل بالإجتهاد لغير المقصّر فى الجزئيّات كالوقت و القبلهٔ، أو الكلّيات كالأحكام الشّرعيّهٔ» إنتهى. أقول: عبارته المحكيّهٔ عنه قدس سره و إن كانت لاتخلو عن إجمال و إبهام، إلّاأنّ الظّاهر أنَّ مراده أنّ الأصل الأوّلى فى الأحكام عدم كونها حرجيّهٔ و لاضرريّهٔ؛ و إنّما يخرج من هذا الأصل فى موارد ثبت فيها تكليف حرجى أو ضررى، إمّا بالعموم أو القواعد الفقهيهٔ، ج١، ص: ١٩٠ بالخصوص، فيقتصر فى هذه الموارد الّتى ثبت فيها تكاليف حرجيّهٔ أو ضرريّهٔ على ما ثبت و بقدر ما ثبت، و أمّا الزّائد عليها فهو منفى بهذه القاعدهٔ. غايهٔ الأمر أنّ التكاليف الحرجيّهٔ الثّابتهٔ بأدلّتها تنصرف إلى طاقهٔ أوساط النّاس المبرئين عن الأمراض و الأعذار، و أمّا بالنّسبهٔ إلى غيرهم فحيث لا دليل على إثباتها فهى أيضاً منفيّهٔ بهذه القاعدهٔ. و أمّا

ما ذكره فى آخر كلامه فالظّاهر أنّه ناظر إلى أنّ نفى الحرج و الضرر تارةً قد يكونان بعمومات هذه القاعدة، و أخرى بتنصيص الشّارع عليه خصوصاً، كما فى صلاة القصر فى السّفر، و الإفطار فى الصّوم فى السّفر و للمريض و الشيخ الكبير و أشباههم؛ و ثالثة بتنصيصه عليه عموماً، كتجويزه العمل بالظنّ فى الموضوعات، كالوقت و القبلة لجميع آحاد النّاس غير المقصّر منهم، و فى الأحكام الشّرعيّة الكلّية للمجتهدين خاصّة. هذا حاصل ما يستفاد من كلامه. و لازمه إختصاص نفى الحرج و الضرر بموارد لم يدلّ على خلافه دليل أصلًا، لاعموماً و لاخصوصاً. و فساد هذا القول أيضاً ظاهر؛ لمنافاته لما عرفت من تمسّك الأئمّة عليهم السلام بعموم نفى الحرج لنفى كثير من الأحكام فى موارد يستلزم العسر و الحرج و تخصيص أدلّتها به، و لسيرة كثير من الفقهاء (رضوان اللّه عليهم)، و لظاهر عمومات نفى الحرج و الضرر الواردة فى مقام الإمتنان الآبية عن مثل هذه التّخصيصات الكثيرة. أضف إليه أنّ النّسبة بينها و بين الأدلّة المثبتة للأحكام هى نسبة عموم من وجه. فلا وجه لتقديمها على عمومات نفى الحرج و الضرر. و أمّا ما إحتمله النّراقى قدس سره من أنّ المستفاد من كلامه كون قاعدة نفى الحرج من باب أصل البراءة، فيكون تقديم ما ثبت بأدلّة الأحكام من باب تقديم الأدلّة الإجتهاديّة على الأصول العمليّة مع أنّه بعيد عن مساق كلامه، ظاهر الفساد؛ لأنّ الأصول العمليّة ناظرة إلى بيان وظيفة الشّاك، و ليس فى أدلّة نفى الحرج و الضّرر من الشكّ عين و لاأثر. الوجه الثالث: أنّ العسر و الحرج يختلفان باختلاف العوارض الخارجيّة، فقد يكون القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩١ شىء عسراً و حرجاً ولكنه باعتبار أمر خارجي يكون سهلًا و يسيراً. و من الأمور الموجبة لسهولة كل عسر، وسعة كل ضيق، مقابلته بالعوض الكثير و الأجر الجزيل، و لاشكّ أنّ كل ما كلّف اللّه سبحانه به من التّكاليف يقابله ما لايحصى من الأجر، قال تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا». و على هذا لايكون شىء من التكاليف عسراً و حرجاً، فكلّ ما كلّف اللّه به من الأمور الشّاقة ظاهراً فقد ارتفعت مشقّته بما وعد له من الأجر الجميل و الثّواب الجّزيل. إنتهى. و فيه: أنّ لازمه أيضاً سقوط أدلّة نفى الحرج عن جواز الإستدلال بها رأساً، لأنّ كلّ ما ورد الأمر به أو النّهى عنه ففى امتثال أمره و نهيه أجر إلهى بالملازمة الثّابتة من حكم العقل، فلا يصحّ نفيه بأدلّة نفى الحرج؛ بل تكون هذه الأدلّة لغواً بالمرّة و لايبقى لقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» معنى، إلّاأن يكون المراد نفى التّكاليف المشتملة على المشقّة الخالية عن الأجر و الثّواب، ولكنّه يرجع إلى توضيح أمر واضح. و يرد عليه أيضاً ما أوردناه على ما تقدّمه، من مخالفته للأخبار الحاكية لاستدلال المعصومين عليهم السلام بها نفى الأمور الحرجية؛ كما أنّه مخالف لفهم فقهاء الأصحاب المستدلين بها فى فروع كثيرة. هذا مضافاً إلى عدم تماميته فى نفسه، لأنّ مجرّد ترتّب الأجر الجميل و الثّواب الجزيل على شىء لايمنع عن صدق العسر و الحرج عليه، مثلًا: نقل الصخور العظيمة من قلل الجبال، أو تحمّل منن اللئام، من الأمور العسرة الحرجيّة و إن كان فى مقابلها أجور جزيلة. نعم، ترتّب الأجر و الثّواب عليها يكون داعياً على الإتيان بها و مصحّحاً لارتكابها عند العقلاء، لا أنّه مانع عن صدق عنوان العسر و الحرج عليها. و يشهد على ذلك ظهور بعض الآيات و صرّاحة بعض الأخبار الماضية فى ثبوت تكاليف عسرة حرجيّة فى حقّ الأمم الماضية، مع أنّه لاينبغى الشكّ فى ترتّب أجور جميلة على طاعاتهم و امتثالاتهم؛ فهذا دليل على أنّه لا منافاة بين صدق عنوان الحرج و العسر على شىء مع ترتّب الأجر الجميل عليه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٢ و الحاصل أنّ العسر و الحرج و إن كانا يختلفان باختلاف بعض العوارض الخارجية- كغيرهما من العناوين-، إلّاأنّ اختلافهما بمجرّد ترتّب الأجر و الثّواب الأخروى أو الأجور الدنيويّة عليهما ممنوع جدّاً. الوجه الرّابع: ما اختاره المحقّق النّراقى و جعله الطريق الوحيد فى حلّ الإشكال بحذافيره و إليك نصّ عبارته: «إنّه لاحاجة إلى ارتكاب أمثال هذه التّأويلات و التّوجيهات، بل الأمر فى قاعدة نفى العسر و الحرج كما فى سائر العمومات المخصّصة الواردة فى الكتاب الكريم و الأخبار الواردة فى الشّرع القويم؛ فإنّ أدلّة نفى العسر و الحرج تدلّ على انتفائهما كليّة، لأنّهما لفظان مطلقان واقعان موقع النّفى فيفيدان العموم، و قد ورد فى الشّرع التكليف ببعض الأمور الشّاقّة و التّكاليف الصّعبة أيضاً، و لايلزم منها ورود إشكال فى المقام، كما لايرد بعد قوله سبحانه: «وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ» إشكال فى تحريم كثير ممّا وراءه، و لا بعد قوله: «قُلْ لَا أَجِدُ فِيما أُوحِىَ إِلَيَّ مُحَرَّماً ...» تحريم أشياء كثيرة؛ بل يخصّص بأدلّة تحريم غيره عموم ذلك، فكذا ههنا، فإنّ تخصيص العمومات بمخصّصات كثيرة ليس بعزيز، بل هو أمر فى أدلّة

الأحكـام شائع، و عليه اسـتمرّت طريقـة الفقهاء؛ فغايـة الأمر كون أدلّـة نفى العسـر و الحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصّـِص و بعد ظهوره يعمل بقاعدة التّخصـيص» إنتهى. و يردّ عليه أوّلًا: إنّ قبح تخصـيص الأكثر أو التّخصيص الكثير المستهجن أمر ظاهر لايجوز ارتكابه، و لايصحّ الإلتزام به فى كلام الشّارع الحكيم؛ كما أنّ لزوم مثل هذا التّخصيص فى المقام ممّا لاينبغى الريب فيه بعد كثرة التّكاليف الحرجيّة الّتى أشرنا إليها إجمالًا عند تقريب أصل الإشكال، من الواجبات الماليّة الكثيرة، و الجهاد الأصغر والأكبر، و الحـج و الصّـِيام و القصاص و الحـدود و الـدّيات، و غيرها. و ما استشـهد به من الآيتين على ما ادعاه من جواز التّخصـيصات الكثيرة قابل للمنع، فإنّ الظّاهر أنَّ الحصـر فى قوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِليَّ مُحَرَّماً ....» حصـر اضافى فى مقابل ما حرّمه أهل الكتاب على أنفسهم و بدعهم فى باب الذّبائح القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۱۹۳ أو غيره، فتدبّر. كما أنّ قوله تعالى «وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ» أيضاً ظاهر فى الحصـر الإضافى أو محتمل له، و تمام الكلام فيه فى محلّه. و ثانياً: إنّ عمومات نفى الحرج واردة فى مقام الإمتنان على الأمّة المرحومة، كما أنّ ظاهر روايات الباب أو صـريحها أنّه من خصائص هذه الأمّة، فكيف يجوز تخصيصـها بمثل هذه المخصّصات الكثيرة و الحـال هـذه؟ و كيف يكون نفى الحرج من مختصّـِات هـذه الأمّـِة مع إثبـات أحكام حرجيّـِة كثيرة فيها؟ بحيث تكون حالها كحال بقيّـِة الأمم؟ اللّهمّ إلّاأن يقال بأنّ امتياز هذه الأمّة إنّما هو فى قلّة أحكامها الحرجيّة بالنّسبـة إلى الماضـين و إن كانت فى نفسـها كثيرة؛ هـذا ولكن إشـكال إباء هـذه العمومات الواردة فى مقام الإمتنان عن مثل هـذه التّخصـيصات باق بحاله. و ثالثاً: إنّ القول بجواز تخصـيص عمومات نفى الحرج بمخصّـِصات كثيرة يمنع عن الّتمسّك بها رأساً، لأنّك قـد عرفت أنّ النّسبـة بينها وبين عمومات الأدلّة المثبتة للأحكام هى العموم من وجه، فلا وجه لتقديمها عليها عند التّعارض إلّابما ذكرنا من إبائها عن التّخصيص.

المختار فى حلّ الإشكال:

الوجه الخامس:- و هو المختار فى حسم مادّة الإشـكال- أنّ ما يـدّعى من التّكاليف الحرجيِـة الواردة فى الشّـريعة على أقسام: منها: ما ليس حرجياً و إن ادُّعِىَ كونها كـذلك، كحجّ بيت اللّه الحرام و أداء الخمس و الزّكاة- لاسـيّما مع ما عرفت عنـد ذكر معنى «الحرج» من أنّ المراد منه هنا ليس مطلق المشـقّة و الضّـِيق، بل المشـقّة الّتى لاتتحمّل عادة على ما بسطنا الكلام فيه-؛ فإنّ إخراج خمس أرباح المكاسب يكون بعد وضع مؤنة السّـِنة بجميع أنحائها، و كذا إخراج خمس غيرها من المعادن و الكنوز، و الزّكوات المقدّرة فى الشّرع الّتى هى قليـل من كثير ليست أموراً شاقّـة لاتتحمّل عادة، لاسـيّما مع صـرفها فى مصارف يعود القواعـد الفقهيـة، ج۱، ص: ۱۹۴ نفعها غالباً إلى المجتمع أجمع حتّى المعطين، كصـرفها فى إصـلاح حال الفقراء و المساكين و أبناء السّبيل، و عمارة الشّوارع، و بناء القناطر، و حفـظ ثغور الإسـلام، و تقويّـِة جيوش المسـلمين، و أمن السبيـل؛ فهـذه فى الحقيقـة مثل سائر ما يصـرفونه فى حاجاتهم الشّخصـيّة و إصـلاح أمورهم الخاصّـِة، ممّـِا لايعـدّونه ضـرراً و حرجـاً بـل إصـلاحاً و نفعاً. و هـذا المعنى و إن كان عنـد بعض الأذهان الباديـة من الإسـتحسانات، إلّـاأنّه اليوم ظـاهر لكـل خبير بوضع المجتمعـات البشـريّة و ما فيه نجاحها و فلاحها؛ و لـذا ترى العقلاء من جميع الأمم يسـلكون هـذا المسـلك و يكلّفون أفرادها بأداء واجبات ماليّـِة يصـلحون بها حال الضّـِعفاء و ذوى الحاجات و سائر الأمور العامّة الّتى يعود نفعها إلى مجتمعهم أجمع؛ و لايعـدّونه ضـرراً و لاحرجاً، بل قـد عرفت أنّها فى الحقيقة من قبيل مصارفهم الشّخصـيّة. و إن أبيت عن ذلك فقـد عرفت أنّ الواجبات الماليّـِة فى أنفسـها و مع قطع النّظر عن هذا ليست أموراً شاقّة حرجيّة لاتتحمّل عادة، فلا يكون فيها ما هو الملاك فى هذا الباب. أضف إلى ذلك أنّ إطلاق العسـر و الحرج على الأمور الماليّة مطلقاً لايخلو عن إشـكال- كما أشار إليه المحقّق النّـِائينى فى آخر رسـالته المعمولـة فى قاعـدة لاضـرر-؛ لظهـور عنوان الحرج فى المشـقّة فى الجوارح لا-فى الجوانـح، و من المعلوم أنّ بـذل الأـموال ليس فيه مشـقّة بهـذا المعنى و لو بلغ ما بلغ، اللّهمّ إلّافيما تسـرى فيه المشاق الرّوحيّـِة إلى البـدن، كمن لاينام طول ليلته إذا بـذل مالًا كثيراً، على تأمّل فى ذلك أيضاً. و منها: ما يكون من ناحيـة فعل المكلّف و سوء اختياره، كالقصاص و الحدود و مـا شاكلهمـا، فـإنّ المكلّف بسوء اختياره يقع فى هـذه الأمور الحرجيّـِة؛ فلو لم يقتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض، أو لم يجن

عليهـا بجنايـة أخرى توجب القصـاص أو الحـدّ، أو لم يعتـد على غيره بمال أو بعرض؛ فإنّه لايعتـدى عليه بمثله و لايعاقب به. القواعد الفقهيۀ، ج١، ص: ١٩٥ و انصـراف أدلّۀ نفى العسـر و الحرج عمّا أقدم عليه بسوء اختياره واضحٌ، لا سيّما فى هذه الموارد الّتى لايكون نفى العسـر و الحرج فيهـا منّۀ على من ارتكبهـا إلّـابترك الإمتنـان بـل الظّلم الفـاحش على غيره. فهـذه المـوارد لم تكن داخلـۀ تحت عمومات نفى الحرج حتّى يكون خروجها عنها بالتّخصـيص. و منها: ما هو قابل للإنكار؛ فمثل التوضى بالماء البارد فى ليالى الشّتاء، أو الصّـيام فى الأيّام الحارّة من الصّـيف إذا بلغت مشـقّته حـدّاً لا تتحمّل عادة، لا يبعـد القول بعـدم وجوبه. ولكنّ بلوغه هـذا الحدّ لغالب النّاس ممنوع. و منها: ما يبقى من الموارد النّادرة الّتى يمكن إلتزام تخصـيص القاعـدة بها إذا كان دليله أخصّ من أدلّـۀ نفى الحرج أو بمنزلـۀ الأخصّ، كالجهـاد الّـذى فيه من المشـقّۀ و الحرج مـا لا-يخفى؛ قال اللّه تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ» «١» و قال تعالى حـاكياً عن وقعۀ الأحزاب: «إِذْ جَآؤُكُم مِنْ فَوْقِكُمْ وَ مِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَ إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ»، «٢» و قد سمّى سبحانه فى كتابه العزيز السّاعات الّتى كانت قبل غزوة تبوك «ساعۀ العسرة»؛ ففى هذا المورد و شبهه نلتزم بتخصيص عمومات لاحرج بهـا. فـإن قيـل: كيف يجوز تخصـيص عمومـات نفى الحرج بهـذه الموارد و لو كـانت قليلـۀ بالنّسبۀ إلى مـا يبقى تحتهـا مع اعترافك بورودهـا مورد الإمتنـان الآـبى عن التّخصـيص؟ قلنـا: عـدم جواز تخصـيص العمومـات الواردة فى مقام البيان إنّما هو فى موارد يكون تخصيصـها منافيـاً للمنّـۀ، و أمّـا إذا كـان موافقـاً لهـا فلا- مـانع منه، و ما نحن فيه من هـذا القبيل؛ فإنّ منافع الجهاد و مصالحه من ظهور المسـلمين على الأعـداء، و حفـظ ثغـورهم، و بقـاء عزّهم، و جعـل كلمـۀ اللّه هى العليـا، و تفريـق أحزاب الكفر، و جعـل كلمتهم هى السـفلى، لمّا كانت ظاهرة واضـحۀ لكلّ أحـد صار هذا قرينۀ عرفيّۀ القواعد الفقهيۀ، ج١، ص: ١٩۶ على جواز التّخصـيص، و لم يناف ورود العـامّ مورد الإمتنـان؛ بـل إنَّ ترك تشـريع هـذا الحكم الظّـاهر المصـلحۀ منافٍ له؛ و كلّ ما كان من هـذا القبيل جاز تخصـيص عمومه من دون أى محـذور. و الحاصـل أنّ حـال العمومـات الواردة فى مقـام البيان ليست حال سائر العمومات الّتى يجوز تخصيصـها بكـلّ مخصّـص؛ كمـا أنّه ليس حالها حال بعض العمومات المعلّلـۀ بعلل عقليّـۀ عامّـۀ لايجوز تخصيصـها أبـداً بأىّ مخصّـص كان، بل حكمها فى جواز التّخصيص و عدمه جوازه بما لاينافى الإمتنان و عدم جوازه فيما ينافيه.

التنبيه الثانى: هل العبرة بالحرج الشخصى أو النوعى؟

هـذا البحث نظير مـا أسـلفناه فى قاعـدة «لاضـرر»، و الكلاـم فيه من جهـات كثيرة كالكلاـم فيه، و إن كـان بينهمـا إختلاـف من بعض الجهات نشـير إليها. و حاصل القول أنَّ العبرة فى ارتفاع الحكم بلزوم العسر و الحرج هل هو بالحرج الشخصى، بأن يكون لزوم الحرج فى مورد رافعـاً للتكليف فى خصوص ذاك المورد، أو النوعى بحيث كـان لزومه على نوع المكلفين رافعاً للتكليف عن عامتهم؟ الحق هو الأـوّل؛ لظهور جميع العنـاوين الواردة فى لسـان الأدلّـۀ فى مصاديقها الشّخصـيّۀ، فعنوان الضـرر إنّما يصـدق فى خصوص موارده و أشـخاصه، و كـذلك الحرج و غيرهمـا من العنـاوين الواردة فى الأدلّـۀ؛ و إرادة الحرج أو الضـرر النّوعى تحتاج إلى قرينـۀ مفقودة فى المقـام. نعم، يظهر من أحـاديث الباب اسـتدلال الإمام عليه السـلام فى موارد مختلفـۀ بعموم قوله تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لنفى الحكم عن جميع الأفراد مع عدم كونه حرجياً إلّا فى حقّ غالبهم- مثل رواية أبى بصـير الدالۀ على عدم انفعال الماء الكر- مسـتنداً إلى عموم هذه الآيۀ، مع أنّه من المعلوم عدم لزوم العسر و الحرج على جميع المكلّفين من عدم هذا الحكم، و كذلك بالنسبۀ لغيره من الأحكام. و هذه القواعد الفقهيۀ، ج١، ص: ١٩٧ الرواية و أمثالها هى غاية ما يمكن أن يستشهد به للوجه الثّانى. ولكن يمكن أن يجاب عنه بما ذكرناه عند ذكر روايات الباب من أنَّ استنادهم عليهم السلام بهذه الفقرة من الآيۀ الشريفۀ على وجهين: تارة يكون بعنوان العلّۀ للحكم و يكون ضابطۀ كليۀ تعطى بيد المكلّفين و يدور الحكم معها حيثما دارت، كما فى رواية عبدالأعلى مولى آل سام فيمن عثر و انقطع ظفره .... و لاإشكال فى أنّ الحرج فى أمثال هذه الموارد أخذ شخصياً. و أُخرى بعنوان حكمۀ الحكم، أعنى ما كان

داعياً و باعثاً على تشريعه و إن كان هناك بواعث أخر غيرها، فيكون كالمعدات أو العلل الناقصة. و من الواضح أنّ الحكم فى هذا الموارد لا يدور مدار العلّة، بل قد يتجاوز عنها إلى غيرها، و قد لايشمل جميع مواردها، و لذا لايجوز الإستناد إلى ما ورد فى أدلّة الأحكام من علل الشرائع، و لايعامل معها معاملة منصوص العلّة، فلا يكون جامعاً و لا مانعاً. و ما يتوهّم أنّ الحرج قد أخذ فيه نوعيّاً هو فى الحقيقة من قبيل القسم الأخير، أعنى ما يكون حكمة للحكم؛ فالحرج فيه أيضاً شخصى، ولكن دائرة التّعليل لاتنطبق على دائرة الحكم، لا أنّ الحرج فيه نوعى، فتدبّر. و الحاصل أنَّ استدلالهم عليهم السلام فى بعض الموارد الّتى يكون الحرج فيها نوعيًّا بآية نفى الحرج لايكون دليلًا على الوجه الثّانى، و لايجوز التعدّى منه إلى غيره من الموارد الّتى يكون الحرج فيه نوعيًّا، بل يجب الإقتصار على خصوص مورده؛ لأنّ سياقه سياق بيان حكمة التشريع لاعلّة الحكم. كما أنّا نعلم خارجاً أنّ الحكمة فى تشريع كثير من الأحكام هى التوسعة و رفع الحرج عن المكلّفين- و لو لم يستند فيها إلى آية نفى الحرج و غيرها من أشباهها-، كالقصر فى الصّلاة و الصيام، و رفع الصوم عن المرضى و الشّيوخ، و العدول من الوضوء و الغسل الى التيمّم فى كثير من الموارد، و كثير من أحكام مستثنيات أبواب النجاسات. و لايكون هذا دليلًا على أخذ الحرج نوعيّاً فى قاعدة نفى الحرج. هذا كلّه مضافاً إلى عدم إنضباط الحرج النّوعى، فهل الملاك فيه هو نوع المكلّفين القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٨ فى جميع الأزمنة و الأمكنة؟ أو أهل عصر واحد؟ أو أهل مكان واحد؟ أو صنف خاصّ منهم؟ أو غير ذلك من الإحتمالات فتأمّل. فتحصّل من جميع ذلك أنّ المعيار فى هذا الباب هو الحرج الشّخصى لاغير.

التّنبيه الثّالث: حكم تعارض دليلى نفى الحرج و نفى الضرر

إذا تعارض الضرر و الحرج فى مورد- كما إذا كان تصرف المالك فى ملكه موجباً لإضرار جاره و ترك تصرّفه فيه حرجاً عليه؛ لأنّ منع المالك عن تصرّفه فى ملكه كيف يشاء أمرٌ حرجى- فهل يقدّم قاعدة نفى الحرج؟ أو يؤخذ بقاعدة نفى الضرر؟ أو يتساقطان و يرجع إلى أدلّة أخر؟ قال شيخنا الأعظم (قدّس سرّه الشّريف) فى بحث قاعدة «لاضرر» من (الفرائد): «إذا كان تصرّف المالك فى ملكه موجباً لتضرّر جاره و تركه موجباً لتضرر نفسه، فإنّه يرجع إلى عموم «النّاس مسلّطون على أموالهم»، و لو عُدَّ مطلق حجره على التّصرّف فى ملكه ضرراً، لم يعتبر فى ترجيح المالك ضررٌ زائدٌ على ترك التصرّف فيه، فيرجع إلى عموم التسلّط. و يمكن الرّجوع إلى قاعدة «نفى الحرج»؛ لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرجٌ و ضيقٌ عليه؛ إمّا لحكومته ابتداءاً على نفى الضرر، و إمّا لتعارضهما و الرّجوع إلى الأصل». «١» و قال المحقّق النّائينى قدس سره فى آخر رسالته المعمولة فى قاعدة لاضرر ما حاصله: «إنّ حكومة لاحرج على لاضرر- كما احتمله الشيخ الأعظم- تتوقّف على أمرين: الأوّل: كون لا حرج مثبتاً للحكم أيضاً، أى كما أنّه حاكم على الأحكام الوجوديّة يكون حاكماً على الأحكام العدميّة أيضاً، و إلّالايعقل تعارضه مع لاضرر و اجتماعه معه فى مورد واحد حتّى يكون حاكماً عليه .... و إن شئت قلت: إنّ هذا الشّرط يرجع إلى منع الصّغرى و حاصله عدم إمكان تعارض لاضرر مع لاحرج. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٩ الثّانى: أن يكون لاحرج ناظراً إلى لاضرر، و معنى النّظر أن يكون الحكم فى طرف المحكوم مفروض التحقّق حتّى يكون الحاكم ناظراً إلى الحكم الثّابت فى المحكوم. و امّا لو كان كل منهما فى عرض الآخر، و لا أولويّة لفرض تحقّق أحدهما قبل الآخر فلا معنى للحكومة. و بالجملة لاوجه لجعل لاحرج حاكماً على لاضرر، فلا يمكن علاج التّعارض بالحكومة. كما أنّه لايمكن علاجه بتقديم لاضرر على لاحرج مطلقاً من باب أنّ مورد الضرر أقلّ من الحرج- لأنّ كلّ ضررى حرجى و لاعكس-؛ فإنّ فيه أوّلًا: أنّ أقلّيّة المورد إنّما توجب التّرجيح إذا كان المتعارضان متضادّين دائماً لا مثل المقام الّذى يتوافقان غالباً .... و ثانياً: ... أنّ الحرج هو المشقّة فى الجوارح لا فى الرّوح، فقد يكون الشيء ضررياً كالنقص فى المال و لايكون حرجيّاً، فقولك: كل ضررى حرجى و لاعكس غير صحيح. «١» أقول: و لقد أجاد فيما أفاد بقوله ثانياً من أنّ ملاك الحكومة- و هو نظر أحد الدليلين إلى الآخر و التّصرّف

فيه بأحد انحائه الّتى مضى شرحها- مفقود فى المقام. توضيحه: إنّ أدلّة و نفى الضرر نفى الحرج متساوية الأقدام بالنّسبة إلى موضوعاتهما، و قد عرفت ممّا ذكرنا هنا و فى قاعدة لاضرر أنّ لسانهما واحد، فلا وجه لحكومة إحداهما على الأخرى؛ بل قد عرفت أنّه لاحكومة لهما على الأدلّة المثبتة للأحكام رأساً، و إنّما يقدّمان على غيرهما لورودهما مورد الإمتنان، و لجهات أُخر مضى شرحها، فلا معنى لتقدّم إحداهما على الأخرى و حكومتها عليها، بل هما متعارضتان متكافئتان و النسبة بينهما عموم من وجه. و أمّا القول بأنّ النّسبة بينهما عموم مطلق- لأنّ كلّ أمر ضررى حرجى و لاعكس- كما حكاه المحقّق المذكور، فإنّه ساقط جدّاً، لا لمّا ذكره فقط، بل لأنّ القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٠٠ تصادق مورد الضّرر و الحرج لو ثبت فإنّما هو فى مورد الإضرار على النّفس لا فى مورد الإضرار بالغير؛ فمثل دخول «سمرة بن جندب» على الأنصارى بلا إذن منه كان ضرراً عليه مرفوعاً بحكم قاعدة نفى الضرر، ولكن لم يكن فعلًا حرجيّاً لا لسمرة و لا للأنصارى؛ أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثّانى فلأنّه لم يكن دخول سمرة فعلًا للأنصارى. نعم، دخوله بلا إذن كان ضيقاً على الأنصارى، ولكن من الواضح أنّ قاعدة لاحرج لاتنفى كل ضيق حاصل من أىّ ناحية، بل الضّيق و الحرج المرفوع بها هو ما حصل من ناحية التكاليف الواردة فى الشّرع، فقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» أى ما جعل عليكم تكليفاً يلزم منه الحرج و الضيق، بقرينة قوله: «عَلَيْكُمْ». و إن شئت قلت: عمومات نفى الحرج إنّما تنفى الحرج الحاصل من ناحية التكاليف الشرعيّة على نفس المكلّفين بها؛ و أمّا الحرج و الضيق الحاصل من أفعالهم على غيرهم فلا دلالة لها عليه، و إنّما المتكفّل له قاعدة لاضرر. و لافرق فى ذلك بين شمول قاعدة نفى الحرج للعدميات أيضاً و بين اختصاصها بالوجوديّات فقط. و إذ قد ثبت أنّ النّسبة بينهما عموم من وجه، فالحكم فى موارد تعارضهما هو تساقطهما فى مورد الإجتماع و الرجوع إلى غيرهما، إلا أن يكون هناك مرجّحات خاصّة فى بعض الموارد، كاهتمام الشّارع ببعض المواضيع، مثل حقوق النّاس و أشباهها، فيعمل بها. و أمّا ما ذكره قدس سره بقوله: «أوّلًا»، و حاصله توقّف حكومة أدلّة لاحرج على أدلّة نفى الضرر على شمول لاحرج للعدميات، ففيه أنّ موارد التّعارض لاتنحصر بمورد السّؤال ممّا يكون الطرفان من قبيل النقيضين أحدهما وجودى و الآخر عدمى، بل قد يكون من قبيل الضدّين، و ذلك كما إذا كان القيام فى مكان موجباً للضرر على غيره و القيام فى غير ذاك المكان حرجاً عليه نفسه و دار أمره بينهما، فالتّعارض فى هذا المثال و أشباهه ثابت من دون توقّف على شمول لاحرج للعدميّات. نعم، خصوص المثال الّذى ذكره الشّيخ الأعظم قدس سره فى كلامه يكون من قبيل المتناقضين، ولكن ما ادّعاه المحقّق النّائينى ظاهر فى انحصار مورد تعارضهما بالمتناقضين كما يظهر لمن تدبّر فى كلامه.

التنبيه الرابع: هل تشمل القاعدة العدميّات أو لا؟

الحقّ أنّه لافرق فى شمول أدلّة نفى الحرج بين الأحكام الوجوديّة و العدميّة- كما مرّ نظيره فى قاعدة نفى الضرر-، ولكن بمعنى أنّه لو لزم من ترك بعض الأفعال ضيق و حرج على المكلّف- كترك شرب مائع نجس أحياناً- فإنّه يجوز شربه و ترتفع حرمته بمقتضى قاعدة نفى الحرج؛ و مجرد كون موضوعه- و هو ترك الشرب- أمراً عدمياً لا أثر له أصلًا، بعد كون الدليل الدالّ على نفى الحرج شاملًا لجميع الموارد، مثل قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و قوله عليه السلام: (إنّ الدّين ليس بمضيق)، و قوله: (الدّين أوسع من ذلك)؛ فإنّ مفادها جميعاً نفى الأحكام الحرجيّة، سواء تعلقت بموضوعات وجوديّة أو عدميّة. هذا بناءاً على المختار من أنّ الحرج و العسر من صفات فعل المكلّف لا من صفات الأحكام، و بناءاً عليه يلاحظ العدمى و الوجودى فى ناحية متعلّق الحكم و هو فعل المكلّف لا فى ناحية الحكم نفسه. و أمّا بناءاً على كونه من أوصاف الحكم فظاهر أدلّة نفى الحرج- أعنى نفى الأحكام الحرجيّة بناءاً على هذا القول- و إن كان خصوص الأحكام الوجوديّة؛ لأنّ عدم الحكم ليس حكماً و لايصدق عليه أنّه ممّا جعله الشّارع فلا يدخل فى قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، إلّاأنّك قد عرفت سابقاً فى بحث قاعدة لاضرر، أنّ العرف يحكم حكماً قطعيّاً بإلغاء هذه الخصوصيّة، فلا يرى أىّ فرق بين لزوم الحرج من جعل الوضوء على المكلّف أو من ترك جعل تسلّط

النّاس على أموالهم، و لايرى وجهاً للإمتنان بترك جعل الأوّل دون الثّانى، و قد مرّ هناك بعض ما ينفعك فى المقام فراجع.

التنبيه الخامس: نفى الحرج هل هو رخصة أو عزيمة؟

إذا تحمّل الحرج و أتى بالعمل الّذى فيه ضيق و شدّة منفيّة- كالوضوء و الغسل الحرجيين- فهل يجزى عنه، لكون المرفوع وجوبه لا أصل مشروعيّته، أو لايجزى، القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٠٢ لكونه باطلًا لعدم الأمر به رأساً فيكون تشريعاً محرماً؟ و هذه المسألة كأصل القاعدة غير معنونة فى كلمات القوم مستقلًا، حتّى أنّ المحقّق النراقى الّذى انفرد بذكر هذه القاعدة فى عوائده لم يتعرّض لهذه المسألة و لا لغير واحد من التّنبيهات الّتى ذكرناها، إلّاأنّ الّذى يظهر من غير واحد من أعاظم المتأخّرين فى الفروع الفقهيّة المتفرّعة على هذه القاعدة كونها من باب الرّخصة لا العزيمة، فلنذكر بعض ما وصل إلينا من كلماتهم ثم نتبعها بما هو المختار. قال الفقيه المتتبع الماهر صاحب الجواهر (قدّس‌سرّه الشريف) فى ذيل مسألة سقوط الصيام عن الشيخ و الشيخة و ذى العطاش ما نصّ عبارته: «ثمّ لا يخفى عليك أنّ الحكم فى المقام و نظائره من العزائم لا الرّخص، ضرورة كون المدرك فيه نفى الحرج و نحوه ممّا يقضى برفع التكليف ... مع عدم ظهور خلاف فيه من أحد من أصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدّث البحرانى، فجعل المرتفع التعيين خاصّة تمسكاً بظاهر قوله تعالى: «وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ طَعَامُ» إلى قوله: (وَ أَنْ تَصُومُوا خيرٌ لَكُمْ».» و ظاهر كلامه أنّ دلالة عمومات نفى الحرج على ارتفاع التكليف كليّة، و كونه من باب العزيمة أمر مفروع عنه، حتى أنّ ذهاب المحدّث البحرانى إلى الرّخصة فى هذا المورد الخاصّ إنّما هو لقيام دليل خاصّ عليه، و هو قوله تعالى: «وَ أَنْ تَصُومُوا خيرٌ لَكُم». و قال المحقّق الهمدانى فى مصباحه فى بعض التّنبيهات الّتى ذكرها فى مسوّغات التيمّم ما حاصله: «إنّ التيمّم فى الموارد الّتى ثبت جوازه بدليل نفى الحرج رخصة لاعزيمة، فلو تحمّل المشقّة الشديدة الرافعة للتكليف و أتى بالطّهارة المائية صحّت طهارته، كما تقدّمت الإشارة إليه فى حكم الإغتسال لدى البرد الشديد؛ فإنّ أدلّة نفى الحرج القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٠٣ لأجل ورودها فى مقام الإمتنان و بيان توسعة الدّين لاتصلح دليلًا إلّالنفى الوجوب لا لرفع الجواز. ثمّ أورد على نفسه بقوله: «فإن قلت: إذا إنتفى وجوب الطّهارة فى موارد الحرج فلايبقى جوازها حتّى تصح عبادة، فإنّ الجنس يذهب بذهاب فصله، و بعبارة أخرى: أدلّة نفى الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف فتخصّصها بغير موارد الحرج فإتيانها فى تلك الموارد بقصد الإمتثال تشريع محرم». ثمّ أجاب عنه بأنّه: «إذا كان منشأ التّخصيص كون التّكليف بالوضوء و الغسل حرجيّاً من دون أن يترتّب عليهما عدا المشقّة الرافعة للتكليف مفسدة أخرى لايجوز الإقدام عليها شرعاً كالضرر و نحوه، فهو لايقتضى إلّارفع مطلوبيّة الفعل على سبيل الإلزام لا رفع ما يقتضى الطلب و محبوبيّة الفعل، و كيف كان فلا يفهم من أدلّة نفى الحرج عرفاً و عقلًا إلّاما عرفت». «١» و قال السيّد السند المحقّق الطباطبائى اليزدى فى (العروة) فى المسألة ١٨ من مسوّغات التيمّم: «إذا تحمّل الضرر و توضأ و اغتسل فإن كان الضرر فى المقدّمات من تحصيل الماء و نحوه وجب الوضوء و الغسل و صحّ، و إن كان فى استعمال الماء فى أحدهما بطل، و أمّا اذا لم يكن استعمال الماء مضرّاً بل كان موجباً للحرج و المشقّة كتحمّل ألم البرد أو الشّين مثلًا فلا يبعد الصحّة، و إن كان يجوز معه التيمّم؛ لأنّ نفى الحرج من باب الرّخصة لا العزيمة، ولكن الأحوط ترك الإستعمال و عدم الإكتفاء به على فرضه فيتمّ أيضاً). و أشكل عليه كثير من المحشّين و صرّحوا بوجوب التيمّم أو بعدم ترك الإحتياط به. أقول: قد ظهر لك ممّا ذكرنا سابقاً أنَّ أدلّة نفى الحرج و إن لم تكن حاكمة على عمومات الأحكام إلّاأنّها مقدّمة عليها لقوّة دلالتها بالنّسبة إليها فتخصّص العمومات المثبتة للأحكام بها، و من الواضح أنّه لا دلالة لتلك العمومات عرفاً على إثبات القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٠٤ مرين: الإلزام و المطلوبيّة، حتّى يرتفع أحدهما و يبقى الآخر، بل المستفاد منها حكم واحد إثباتاً و نفياً؛ فإمّا أن يخصص فينتفى من أصله؛ و إمّا أن يبقى بحاله. و لا دخل لذلك بمسألة عدم جواز بقاء الجنس من دون فصله، فإنّ ذلك مسألة عقليّة و الكلام هنا فى دلالة لفظيّة بحسب متفاهم العرف. فالّذى تقتضيه القاعدة الأوّليّة هو نفى المشروعيّة رأساً فى موارد الحرج أو الضرر أو غيرهما ممّا

يستلزم تخصيصاً فی أدلّة الأحكام. و ورودها فی مقام الإمتنان و إن كان معلوماً لاريب فيه إلّاأنّه لايقتضی ما ذكره من نفی خصوص الإلزام؛ لما حقّقناه فی بعض أبحاث قاعدة لاضرر من أنّ الإمتنان يجوز أن يكون فی أصل الحكم، فلايجب وجود ملاكه فی جزئيّات موارده. مثلًا رفعُ أثر الإكراه بحديث الرّفع يوجب بطلان البيع الحاصل عن إكراه، و إن كان فی هذا البيع منافع كثيرة للمكرَه فی بعض موارد الإكراه، كما إذا كان الثمن أكثر من ثمن المثل بأضعاف و كان لا يعلمه البايع المكرَه، فإنّه لا إشكال فی أنّ حديث الرّفع من أظهر مصاديق ما ورد مورد الإمتنان ولكنّ الإمتنان فی رفع آثار الإكراه إنّما يكون بنحو كلّی عام، لا فی كلّ واحد واحد من مصاديقه و جزئيّاته. فلو انكشف بعد بيع المكره أنّه كان مشتملًا علی منافع كثيرة له لم يكشف ذلك عن صحّة البيع المذكور، من حيث إنّ رفع أثر هذا الإكراه مخالف للإمتنان لما فی مورده من المنافع الهامة، بل يتوقّف علی الإجازة اللاحقة بلا إشكال. فالمعيار هو كون الحكم الكلّی- و هو رفع أثر الإكراه علی نحو عام و بعنوان ضرب قانون كلّی- إمتناناً علی المكلّف، و إن كان بملاحظة بعض مصاديقه النّادرة مخالفاً له. و هكذا الكلام فی باقی التسعة. و كذا الحال فی حجّية كثير من الأمارات الشرعيّة كسوق المسلمين و أيديهم و غيرهما ممّا يستفاد من أدلّتها أو من قرائن خارجيّة أنَّ حجّيتها إنّما هی من باب التوسعة علی المكلّفين، و أنَّ اللّه قد منَّ عليهم بذلك؛ فإنّ ذلك لاينافی ثبوت بعض التكاليف من ناحيتها عليهم أحياناً، بحيث لولاها لم يكن طريقٌ إلی إثباتها. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۰۵ و الحاصل إنّ الإمتنان بهذه الأمور إنّما هو باعتبار مجموع الوقائع الّتی تشملها. فورود عمومات نفی الحرج مورد الإمتنان لايصلح قرينة علی صرفها عن ظاهرها من نفی الأحكام الحرجيّة رأساً، وجوباً كان أو تحريماً أو غيرهما. فلاوجه للقول بنفی خصوص الإلزام فی بعض مواردها مع بقاء أصل المحبوبيّة. و أمّا ما أفاده فی جواب المستشكل فهو بمنزلة قرينة أخری لصرف عمومات لاحرج عن نفی الجواز فی موارد الأحكام الوجوبيّة الحرجيّة و انحصار مفادها فی نفی الوجوب، و حاصله ببيان منّا: أنّا نعلم خارجاً أنّ الوضوء و الغسل الحرجيين و أشباههما لايترتّب عليها أیّ مفسدة موجبة لنقصان ملاك المحبوبيّة فيها، إلّاأنّ إيجابها لمّا كان موجباً للضيق و الحرج علی المكلّفين رفعه الشّارع منّة عليهم مع وجود ملاكه فيها؛ فعدم وجوبها ليس من ناحية عدم المقتضی بل من جهة ابتلائه بالمانع، و هو ما أراده الشّارع المقدّس من الإمتنان علی هذه الأمّة. و من المعلوم أنّ هذا مانع عن الأمر الإلزامی دون غيره، فوجود ملاك المطلوبيّة فيها مع عدم المانع عن الأمر غير الإلزامی بها يكشف عن تعلّق أمر بها كذلك، بل يكفی فی صحّتها و صحّة قصد القربة بها مجرّد وجود ملاك المحبوبيّة فيها و لو لم يكشف عن تعلّق أمر بها. ولكن يرد عليه، أنّ دعوی العلم بعدم المفسدة فيها دعوی بلا بيّنة و لابرهان، لاحتمال وجود بعض المفاسد فيها بعد كونها حرجيّة، و لااقلّ من أن التّكليف إذا كان حرجيّاً و ثقيلًا علی المكلّفين أوجب كثرة المخالفة و العصيان، و هی مفسدة عظيمة. و لهذا ذهب بعضهم إلی أنّ نفی الحرج لازم علی الواجب الحكيم من باب وجوب اللّطف، فتأمّل. أضف إلی ذلك أن تحمّل الحرج و تكلّف الفعل الحرجی بعدما منَّ اللّه تعالی علی عباده بنفيه رفضٌ لمّا تصدّق و ما منَّ به عليهم، و يمكن أن يكون فی هذا مفسدة؛ كما ورد فی باب عدم صحّة التمام فی مواطن القصر من التّعليل بأنّه ردّ لتصدّق اللّه علی الأمّة، مثل ما رواه ابن أبی عمير عن بعض أصحابنا عن أبی‌عبداللّه عليه السلام قال القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۰۶ سمعته يقول: قال رسول اللّه صلی الله عليه و آله: إنّ اللّه عزّ و جلّ تصدّق علی مرضی أمّتی و مسافريها بالتقصير و الإفطار، أيسرُّ أحدَكم إذا تصدّق بصدقة أن تردّ عليه؟ و فی معناه رواية أخری رواها الصدوق فی الخصال عن السكونی. «۱» و الغرض من ذلك كلّه إبداء إحتمال وجود مفسدة فی تحمّل الحرج و الإتيان بالتكاليف الحرجيّة؛ و معه لايصحّ دعوی القطع بعدم وجود مفسدة فيها و بقاءِ ملاك المحبوبية علی حاله، و من المعلوم أنّ مجرّد الإحتمال كافٌ فی المقام. و أمّا مسألة التيمّم فی الموارد الّتی ثبت جوازه فيها بدليل نفی الحرج ففيها إشكال آخر مضافاً إلی ما ذكرنا فی الجميع، و هو أنّ المستفاد من أدلّة تشريع التيمّم و المركوز فی أذهان المتشرّعة كون التيمّم بدلًا طوليّاً عن الوضوء و الغسل، لاعرضيّاً، فلا يجتمعان فی مورد. و من المعلوم أنّ القول بالرّخصة يستلزم كونهما فی عرض واحد فی الموارد الّتی ثبت جواز التيمّم فيها بأدلّة نفی الحرج، فيجوز فی حال واحد التيمّم و الغسل، أو هو و الوضوء؛ و الإلتزام به مشكلٌ جدّاً. فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوی بحسب ما يستفاد من ظاهر أدلّة نفی الحرج كونه من باب

العزیمـة لا الرّخصة، کما فهمه الشـیخ الأجلّ صاحب (الجواهر) و جعله أمراً مفروغاً عنه، فحینئذ لایجوز تحمّل الحرج و الإتیان بالفعل الحرجی، و لو فعله لا یجتزی به.

التّنبیه السّادس: فی اختلاف العسر و الحرج باختلاف العوارض والاحوال

لایخفی أنّ العسر و الحرج یختلف باختلاف الأشـخاص، و الحالات، و الأمکنـة، و الأزمنـة، و الظروف المختلفـة و وجود الأسـباب و عدمها إلی غیر ذلک. فربَّ شـیءٍ یکون حرجیّاً بالنّسبة إلی شـخص دون آخر، کالضّعیف دون القوی؛ و ربّ شیءٍ یختلف باختلاف حالات شـخص واحد من القوّة و الضـعف و الصحّة و القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۲۰۷ المرض؛ و ربّ شـیء یکون عسراً و حرجیّاً فی مکـان دون آخر، کتحصـیل المـاء فی الصّحاری القفـار دون الشـاطیء؛ أو فی زمـان دون آخر، کالحـجّ بالنّسـبة إلی بعض النّاس فی الأزمنـة السّابقـة دون زماننـا هـذا، إلی غیر ذلـک. و حیث قـد عرفت فی التّنبیه الثّانی من هـذه التنبیهات أنّ المعیار فی هـذا الباب هو الحرج الشّخصـی لاـ النّوعی فاللازم ملاحظـة جمیع هـذه الأمور فی الحکم بنفی التکلیف. و أمّا لو قلنا بأنّ العبرة بالحرج النّوعی، فهل العبرة بنوع المکلّفین فی جمیع الأزمنـة و الأمکنـة علی اختلاـفهم فی الصـنوف و الحالات و الظروف، أو أنّ العبرة بصـنف منهم؟ و ما الـدّلیل علی تعیین صـنف خاصّ، و ما المعیار فی سـعة دائرة هذا الصـنف؟ و هذا کلّه ممّا أشـرنا الیه سابقاً فی أنّ عدم وجود الضابطة لتشـخیص ذلک أحـد الموهنات لهذا القول. هذا آخر ما أردنا تحریره فی هذه القاعدة المهمّة المغفول ذکرها فی کلمات الأصـحاب، مع استنادهم إلیها فی مختلف أبواب الفقه، و تفریع فروع کثیرة علیها؛ و قد بقی خبایا فی زوایا یعثر علیها الخبیر. القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۲۰۹

۴ قاعدة الفراغ و التجاوز

اشارة

من القواعد المهمّة الّتی اشتهرت فی ألسنة المتأخّرین اشتهاراً تامّاً حتّی صارت کالمسلّمات الدائرة بینهم هی قاعدة «التّجاوز و الفراغ»، و إن اختلفوا فی أنّهـا هـل ترجع إلی قاعـدتین: «التجـاوز» و «الفراغ»، أو هی قاعـدة واحـدة یعبر عنها باسم تارّة و بآخر أخری، حسـب اختلاـف المقامـات؟ کما یأتی البحث عنه بما یستحقّه. و هی المـدرک الوحیـد لکثیر من الفروع الفقهیّـة فی أبوابها، و لـذا وضع غیر واحـد من المحقّقین رسالات خاصّـة لها، و مع ذلک لم یؤدَّ حقّها من البحث. و قـد بذلنا غایة المجهود فی کشف الستر عن وجه هذه القاعدة و مدارکها و ما یتفرّع علیها من الفروع، و غیرها ممّا یتعلّق بها؛ و سنبیّن أنّها لاتختصّ بباب معیّن من أبواب الفقه.

و الکلام فیها یقع فی مقامات:

۱- البحث عن مـدرک القاعدة. ۲- فی أنّها قاعـدة واحدة لاقاعدتان. ۳- فی أنّهـا من الأمارات أو من الأصول العملیّة؟ ۴- فی اعتبار الـدّخول فی الغیر فیها و عـدمه؟ ۵- فی أنَّه مـا هـو المراد مـن «الغیر»؟ ۶- فی أنَّ المحـلّ الّذی یعتبر التّجـاوز عنه شـرعی أو عقلی أو عادی؟ ۷- فی عموم القاعـدة لجمیع أبواب الفقه و عـدم اختصاصـها بباب دون باب. القواعـد الفقهیة، ج۱، ص: ۲۱۲ ۸- فی عمومها لأـجزاء أجزاء العبادة و غیرها. ۹- فی جریانها عنـد الشکّ فی صـحّة العمل. ۱۰- فی جریانها فی الشـرائط. ۱۱- فی أنّه لمـاذا لاتجری القاعـدة فی أجزاء الطّهارات الثلاث؟ ۱۲- فی عـدم جریان القاعـدة عنـد الغفلة عن کیفیّة العمل. ۱۳- فی عدم جریانها فی الشّبهات الحکمیّة. ۱۴- فی اختصاصـها بالشکّ الحاصل بعـد العمل، لا الشکّ الموجود من قبل. و إذ قـد عرفت ذلک نرجع إلی تفصـیل هذه

الأبحاث و توضیح هذه القاعدهٔ من شتّی الجهات، فنقول و من اللّه جلّ شأنه نستمد التوفیق و الهدایهٔ:

المقام الاول: البحث عن مدرک القاعدهٔ

اشارهٔ

الّذی یجب البحث و التنقیب عنه قبل کلّ شیء أنّ قاعدهٔ الفراغ و التجاوز و إن کانت ثابتهٔ فی النصوص الواردهٔ عن أئمّهٔ أهل البیت علیهم السلام، لکنّها لم تکن معروفهٔ عند قدماء الأصحاب، کمعروفیّتها عند المتأخّرین، و إن استند إلیها بعضهم أحیاناً فی بعض أبواب الطّهارهٔ أو الصّلاهٔ بعنوان حکم جزئی لاقاعدهٔ کلیّهٔ ساریهٔ فی أبواب کثیرهٔ من الفقه أو کلّها. و لاغرو فی ذلک فإنّ لها نظائر من القواعد الفقهیّهٔ و أدلّهٔ الأحکام؛ فهل کانت أخبار الإستصحاب المتّکی علیها الیوم معروفهٔ عند الأوائل؟ إنّ أوّل من استدلّ بها هو والد شیخنا البهائی علی ما حُکی عنه. إلی غیر ذلک من أشباهه. ولکن من الواضح أنَّ غفلتهم عنها، أو عدم استنادهم إلیها فی کثیر من کتبهم، لاتؤثّر فی اعتبار القاعدهٔ بعد تمامیّهٔ دلالهٔ الأخبار علیها کما هو ظاهر؛ فإنّ ذلک لایسقطها عن الإعتبار من جههٔ إعراض الأصحاب عنها، لعدم ثبوت الإعراض فی أمثالها بعدما کانت استفادتها من الأخبار تحتاج إلی دقّهٔ خاصّهٔ فی الأخبار لاتحصل إلّا بتلاقح الأفکار بعد برههٔ طویلهٔ من الزمان. القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۲۱۳ مضافاً إلی أنّ عدم تعرضهم لها بهذه الصّورهٔ المعمولهٔ فی هذه الأعصار، لایدلّ علی عدم اعتبارها عندهم، فإنّه لم یکن من دأبهم إیداع جمیع القواعد و الأصول الّتی یستند إلیها فی استنباط الأحکام فی کتبهم فی صورهٔ خاصّهٔ مشروحهٔ. و کیف کان یمکن الإستدلال علی هذه القاعدهٔ بأمور:

۱- الأخبار العامهٔ و الخاصّهٔ

أوّلها- و هی العمدهٔ- الأخبار المستفیضهٔ الواردهٔ فی أبواب مختلفهٔ، بعضها مختصهٔ بالطهارهٔ أو الصلاهٔ، و بعضها عامّهٔ لاتقیید فیها بشیء، و قسم ثالث منها و إن کان وارداً فی مورد خاصّ ولکنّه مشتمل علی کبری کلّیهٔ یستفاد منها قاعدهٔ کلّیهٔ شاملهٔ لسائر الأبواب. فلابدّ لنا أوّلًا من إیراد جمیع ما ظفرنا به من الرّوایات، ثمّ البحث عن مقدار دلالتها، و ما یحصل لنا من ضمّ بعضها إلی بعض، و الجمع بینها. و الرّوایات هی: ۱- ما وراه زرارهٔ عن أبی عبداللّه علیه السلام: رجل شکّ فی الأذان و قد دخل فی الإقامهٔ؟ قال: یمضی، قلت رجلٌ شکّ فی الأذان و الإقامهٔ و قد کبر؟ قال: یمضی، قلت: رجل شکّ فی التّکبیر و قد قرأ؟ قال: یمضی، قلت: شکّ فی القراءهٔ و قد رکع؟ قال: یمضی، قلت: شکّ فی الرّکوع و قد سجد؟ قال: یمضی علی صلاته، ثمّ قال: یا زرارهٔ، إذا خرجت من شیء ثمّ دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء. «۱» و هذه الرّوایهٔ بحسب ظاهرها شاملهٔ للطّهارهٔ و الصّلاهٔ و غیرهما من العبادات، بل تشمل جمیع المرکّبات الّتی لها أثر شرعی فی أبواب العبادات و المعاملات و غیرهما- کما سیأتی الکلام فیه مستوفی إن شاء اللّه- لعموم لفظ «شیء» لها. ولکن ظاهرها بقرینهٔ قوله «خرجت من ...» إختصاصها بالشکّ فی صحهٔ الشیء بعد الفراغ عن أصل وجوده؛ فإنّ الخروج عن الشّیء- بحسب الظهور الأوّلی- هو الخروج عن نفسه لاعن محلّه. القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۲۱۴ کما أنّ ظاهرها، بادی الأمر هو اعتبار الدّخول فی الغیر، إلّاأن یکون ذلک جاریاً مجری الغالب؛ لأنّ الإنسان لایخلو عن فعل ما غالباً، فکلّما خرج من شیء دخل فی غیره عادهً. فیکون قوله: «ثم دخلت فی غیره» من باب التّأکید للخروج من الفعل الأوّل. فلیکن هذا علی ذکر منک، و سیأتی توضیحه فی الأمر الرّابع إن شاء اللّه. ۲- ما رواه إسماعیل بن جابر عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: إن شکّ فی الرکوع بعدما سجد فلیمض، و إن شکّ فی السّجود بعدما قام فلیمض، کلّ شیء شکّ فیه ممّا قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه. «۱» و صدرها و إن

كان مختصاً بباب أجزاء الصّلاة إلّاأنّ ذيلها قضيّة عامّة كالرّواية الأولى، و ظهورها بادئ الأمر فى اعتبار الدّخول فى الغير مثلها. ۳- ما رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو. «۲» و هى أيضاً ظاهرة فى عدم اعتبار الدّخول فى الغير، إلّاأن يقال بأنّ إطلاقها منصرف إلى ما هو الغالب من تلازم مضى الشىء للدّخول فى الآخر، على عكس ما قلناه فى الرّواية الأولى. ولكنّها من حيث اختصاصها بالشكّ فى الصّحة دون أصل الوجود كالأولى، و إن كان القول بالتّعميم هنا أقرب؛ لأنّ إطلاق مضى الشىء على مضى وقته أو محلّه كثير، يقال: مضت الصّلاة، أى فات وقتها و محلّها. و سيأتى البحث عنه مستوفى إن شاء اللّه. ۴- ما رواه عبداللّه بن أبى يعفور عن أبى عبداللّه عليه السلام: إذا شككْت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء، إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزه. «۳» و الضّمير فى قوله «غيره» يحتمل رجوعه إلى «شىء من الوضوء»، و هو الّذى يسبق إلى الذهن بادئ الأمر، ولكنّه مخالف لما يأتى من عدم جريان القاعدة فى القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۱۵ أجزاء الطّهارات الثلاث؛ و يحتمل رجوعه إلى «الوضوء»، فينطبق على ما هو المشهور المعروف المدّعى عليه الإجماع، ولكنّ هذا الإحتمال لايخلو عن مخالفة للظّاهر كما عرفت. و هل هى عامّة للشكّ فى الصّحة و الوجود معاً، أو مختصّة بأحدهما؟ ظاهر صدرها التّعميم؛ فإنّ الشكّ فى شىء من الوضوء أعمّ من الشكّ فى أصل وجوده أو صحّته، و ذيلها أيضاً لايأبى عن الحمل عليه. و هل الرّواية تعمّ جميع أبواب الفقه أو تختصّ بباب الوضوء؟ ظاهر قوله «إنّما الشكّ ... العموم، ولكنّ تخصيصها بباب الوضوء ليس ببعيد؛ فإنّ قوله «إنّما الشكّ «إذا كنت فى شىء لم تجزه» يحتمل أن يكون ناظراً إلى قوله «شىء فى الوضوء» فالمعنى حينئذ أنَّ الشك إنّما يعتبر «إذا كنت فى شىء من الوضوء لم تجزه»، ولكنّ هذا الإحتمال لايخلو عن مخالفة للظّاهر، لاسيّما بملاحظة كون التّعليل كقاعدة ارتكازية عقلائيّة، كما سيأتى إن شاء اللّه. و هل يستفاد منها اعتبار الدّخول فى الغير أو لا؟ ظاهر صدرها- كما أفاده العلّامة الأنصارى- هو الإعتبار، بينما ذيلها ظاهر فى خلافه. ثم إنّه إذا لم يحمل إطلاق الذيل على ما هو الغالب من الدّخول فى الغير بعد الفراغ عن الشّىء، لم يبعد ترجيحه على الصّدر بناءاً على أنّ ظهور التعليل يكون أقوى. ۵- ما رواه بكير بن أعين، قال: قلت له: الرّجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ. «۱» و هى و إن كان واردة فى خصوص الشكّ فى الوضوء إلّاأنّ قوله «هو حين يتوضأ ...» من قبيل ذكر العلّة فى مقام بيان المعلول، فذكر قوله «هو حين يتوضأ ...» بدل قوله «لايعيد الوضوء». القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۱۶ و حيث إنّ التّعليل بأمر عقلى شامل لغير مورد السّؤال، يجوز عدُّ الرّواية فى سلسلة الرّوايات العامّة الدّالة على القاعدة. اللّهمّ إلّاأن يقال: أنّه ليس من قبيل العلّة للحكم، بل من سنخ الحكمة له، ذُكر استيناساً للحكم، فلايجوز التّعدّى عنه إلى سائر الموارد. و مثله كثير فى مختلف أبواب الفقه، فتأمّل. ۶- ماروواه محمد بن مسلم عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: إن شكّ الرّجل بعدما صلّى فلم يدر أثلثاً صلّى أم أربعاً و كان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يعدّ الصّلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك. «۱» و بيان دلالتها بعين التّقريب الّذى تقدّم فى سابقتها إلّاأنّ الحكم و علّته كليهما مذكوران هنا. و قد يتوهّم أنّ التّعبير بقوله: «و كان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ» دليل على أنّها ناظرة إلى بيان قاعدة اليقين و الشكّ السّارى، ولكنّه كماترى؛ فإنّ اليقين فى تلك القاعدة لايجب أن يكون فى خصوص حال الإنصراف كما ذكر فى هذه الرّواية، مضافاً إلى أن لسانها فى الذيل «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» من أقوى الشّواهد على أنّها بصدد بيان قاعدة الفراغ، و ظاهر فى أنّها من سنخ الأمارات، و قاعدة اليقين على القول بها ليست كذلك، فتدبّر. ثمّ لايخفى أنّ عدَّ الرّواية من الرّوايات العامّة الدّالّة على القاعدة مبنى على التّعليل الضمنى الإرتكازى المستفاد من قوله: «و كان حين انصرف ...»، و إلّاهى مختصة بباب الشكّ فى ركعات الصّلاة بعد الفراغ. و لو قلنا بأنّه لايزيد على الأشعار بالعلّة العامّة سقطت عن الدّلالة على المطلوب. ۷- ما وراه إبن إدريس فى مستطرفات (السّرائر) نقلًا عن كتاب حريز بن عبداللّه عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه و مضى على اليقين و القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۱۷ يقضى الحائل و الشكّ جميعاً؛ فإن شكّ فى الظّهر فيما بينه و بين أن يصلّى العصر قضاها، و إن دخله الشكّ بعد أن يصلّى العصر فقد مضت، إلّاأن يستيقن؛ لأنّ العصر حائل فيما بينه و بين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من

الشكّ إلّابيقين». «١» و حاصل مفادها أنّ وجود «الحائل» الّذى هو عبارة أخرى عن «الغير» الوارد فى سائر الرّوايات يوجب عدم الإعتناء بالشكّ بعد التجاوز عنه، فلو شكّ فى فعل الظّهر بعد الإتيان بالعصر لايعتنى بشكّه لتحقّق الحائل و هو العصر، و أمّا لو شكّ قبله فعليه إتيانها. نعم، لو علم بترك الظهر و لو بعد تحقّق الحائل- و هو العصر- فعليه أداؤها، لوضوح أنّ القاعدة تختصّ بصورة الشكّ. و أمّا قوله: «و يقضى الحائل و الشكّ جميعاً» فلا يخلو عن تشويش و اضطراب، ولكن لايمنع من الإستدلال بالذيل بعد وضوحه و ظهوره فى المقصود. و قد استدلّ بالرّواية سيّدنا الأستاذ فى (المستمسک) على عدم وجوب الظّهر على من صلّى العصر ثمّ شكّ فى فعل الظّهر، ثمّ صرّح بأنّه لم يجد عاجلًا من تعرّض لذلک؛ ثمّ استدلّ لهذا الحكم بقاعدة التّجاوز أيضاً بناءاً على أنّه يثبت وجود المشكوک بلحاظ جميع آثاره. «٢» هذا ولكنَّ الرّواية بنفسها من أدلّة القاعدة كما رأيت، و سيأتى له مزيد تحقيق أيضاً. و على كلّ حال، هى من الأدلّة العامّة الدّالّة على عدم الإعتناء بالشّكّ بعد تحقق الحائل؛ لأنّ الحكم المذكور فى صدر الرّواية كالعلّة المذكورة فى ذيلها حكم عام لايختصّ بباب دون باب. ولكن ظاهرها اعتبار الدّخول فى الغير لو لم نقل بظهورها فى اعتبار الفراغ عن الغير. فتأمّل. هذا ما عثرنا عليه من الرّوايات العامّة الّتى لاتختصّ بباب دون باب. و هناک روايات كثيرة خاصّة وردت فى أبواب مختلفة مثل أبواب الوضوء، و غسل القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢١٨ الجنابة، و الرّكوع و غيره من أفعال الصّلاة، بل و فى أبواب الحج. و لا بأس بالإشارة إلى بعض ما ورد فى تلک الأبواب من الرّوايات الخاصّة المؤيدة لما مرّ عليک من العمومات: ١- ما ورد فى باب الوضوء، مثل ما رواه محمد بن مسلم، قال: سمعت أباعبداللّه عليه السلام يقول: كل ما مضى من صلاتک و طهورک فذكرته تذكّراً فأمضه و لا إعادة عليک. «١» و هذه الرّواية- كما ترى- مختصّة بباب الوضوء و الصلاة، و لاتعمّ سائر الأبواب بلسانها. ٢- ما ورد فى أبواب الجنابة، مثل ما رواه زرارة عن أبى‌جعفر عليه السلام فى حديث، قال: قلت له: رجل ترک بعض ذراعه، أو بعض جسده من غسل الجنابة- إلى أن قال: فإن دخله الشكّ و قد دخل فى صلاته فليمض فى صلاته و لا شىء عليه .... «٢» و ظاهرها إعتبار الدّخول فى الغير فتأمّل. ٣- ما ورد فى باب الشكّ فى الرّكوع، مثل ما رواه حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: أشكّ و أنا ساجد فلا أدرى ركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت، أمضه. «٣» ٤- ما رواه فى ذاک الباب بعينه عن الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: أستتمّ قائماً فلا أدرى ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت، فامض فى صلاتک. «۴» ۵- و ما رواه أيضاً فى ذاک الباب عن عبدالرّحمن بن أبى عبداللّه، قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود، فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع. «۵» ۶- ما ورد فى باب عدد الأشواط فى الطواف من عدم الإعتناء بالشكّ فيه بعد خروجه عن الطواف و فوت المحلّ، مثل ما رواه محمد بن مسلم، قال: سألت أباعبداللّه عليه السلام عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أستّة طاف أم سبعة، طواف فريضة؟ قال: فليعد القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢١٩ طوافه، قيل: إنّه قد خرج و فاته ذلک، قال ليس عليه شىء. «١» ٧- و ما رواه عن منصور بن حازم فى ذاک الباب بعينه، قال: سألت أباعبداللّه عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستّة طاف أم سبعة؟ قال: فليعد طوافه، قلت: ففاته، قال: ما أرى عليه شيئاً، و الإعادة أحبّ إلىّ و أفضل. «٢» و استدلّ فى الجواهر بها و بما أشبهها للحكم بعدم العبرة بالشكّ فى عدد أشواط الطواف بعد الفراغ عنه، بعد استظهار عدم الخلاف فى حكم المسألة. و من هنا تعرف أيضاً أنّ الحكم بمقتضى قاعدة التّجاوز و الفراغ لايختصّ بأبواب الطّهارة و الصلاة، بل يجرى فى الحج و غيره أيضاً كما سيأتى البحث عنه مستوفى إن شاء اللّه. و لم نعثر فى غير هذا الباب من أبواب الحجّ ما يدلّ على ما نحن فيه، و لعلّ المتتبع الخبير يعثر على غيره أيضاً. و هناک روايات أخرى خاصة فى مختلف أبواب الصلاة و الطّهارة تتّحد مضامينها مع ما ذكرنا لم نتعرّض لبيانها، و إنّما اخترنا هذه الرّوايات السّبع من بينها لما فيها من الشّواهد و الإشارات و أضواء تشرق على المباحث الآتية، و يُهتدى بالحقائق التى تحتها كما ستعرف إن شاء اللّه. و هذه الرّوايات و إن وردت فى أبواب خاصة و ليس فيها ما يدلّ على عموم الحكم كالرّوايات السّابقة ولكنّها تكون مؤيّدة لها، و يشرف الباحث على القطع بعدم اختصاص القاعدة بباب دون باب، و جريانها فى جميع العبادات، بل و غيرها من المركّبات الشرعيّة إذا شكّ فى بعض أجزائها و شرائطها، أو فى أصل وجودها بعد مضى محلّها. و يمكن جعل هذه الأخبار و ما يضاهيها دليلًا

مستقلًا بنفسه، فإنَّ استقراء أحكام الشرع فى أبواب الوضوء و الغسل، و الإقامة و التّكبير و القراءة و الركوع و القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٢٠ السّجود و الطواف- مع قطع النّظر عن العمومات- يوجب الإطمئنان بعدم اختصاص الحكم بباب دون باب، و جريان القاعدة فى جميع الأبواب؛ لاسيّما بعد ملاحظة التّعبيرات الواردة فيها، ممّا يشعر أو يدلّ على عدم اتّكاء الحكم على خصوصيّة المورد، بل على عناوين: الشكّ، الفراغ و التّجاوز، و أمثالها، فتأمّل.

٢- السّيرة العقلائيّة

و يدلّ على المقصود أيضاً إستقرار سيرة العقلاء و أهل العرف- فى الجملة- على البناء على صحّة العمل بعد مضيّه، و لعلّه فى الحقيقة راجع إلى عموميّة أصالة الصحّة لفعل النّفس كما مرّ فى بحث «قاعدة الصحّة»، و أنّه لافرق فيها بين فعل الغير و فعل النّفس، خلافاً لما يستفاد من صريح كلمات بعضهم و ظاهر آخرين من تخصيصها بفعل الغير فقط، و لذا ذكروا فى عناوين كلماتهم هناك: «أصالة الصحّة فى فعل الغير». و قد عرفت أنّ دقيق النّظر يعطى عدم اختصاص بعض أدلّتها به و شمولها لأصالة الصحّة فى فعل النّفس أيضاً. و لذا قال فخر المحقّقين قدّس‌سرّه الشريف فى (إيضاح القواعد) فى مسألة الشكّ فى بعض أفعال الطّهارة: إنّ الأصل فى فعل العاقل المكلّف الّذى يقصد براءة ذمّته بفعل صحيح و هو يعلم الكمّية و الكيفيّة الصّحة. و هذا الكلام منه- كما ترى- إشارة إلى قاعدة عامّة تجرى فى فعل الإنسان نفسه و غيره، و هو مبنى على ظهور حال الفاعل الّذى هو بصدد تفريغ ذمّته بفعل صحيح مع علمه بأجزاء الفعل و شرائطه. و هى قاعدة عقلائيّة عامّة فى جميع الأفعال و جميع الأبواب. ولذا لو فرضنا واحداً منّا كتب كتاباً أو حاسب حساباً أو أقدم على تركيب معجون و هو عالم بأجزائه و شرائطه ثمّ مضت عليه أيّام أو شهور فشكّ فى صحّة الكتاب أو المحاسبة أو تركيب المعجون من جهة احتمال الإخلال ببعض شرائطه و أجزائه غفلةً منه فهل تراه القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٢١ يعتنى بهذا الشكّ و يعيد النّظر اليها مرّة بعد مرّة كلّما شكّ فى شىء ممّا يعتبر فيها؟ مع أنّ احتمال الفساد من ناحية الغفلة موجود فى غالب أفعال الإنسان، كيف و قد صار الغفلة و النّسيان كالطّبيعة الثّانية له، كما قال الشاعر: وَ لَلْغَفَلَات تَعْرِضُ لِلْأرِيبِ. و كلّما كان الفعل أدقّ و كانت أجزاؤه و شرائطه أكثر كان هذا الإحتمال فيه أقوى؛ فإذا كتب كاتب كتاباً ضخماً كان احتمال الغلط فيه من ناحية الغفلة و الإشتباه فيه قويًّا جداً، ولكن إذا كان الكاتب ذو بصيرة فى فعله و نيّة صادقة فى كتابته عازماً على بذل مجهوده فى تصحيح الكتاب لايعتنى باحتمال الفساد فيه إذا فرغ منه و جاوز عنه، إلّاأن يكون هناك قرائن و أمارات توجب الظنّ بوجود الخلل فى بعض نواحيه. و لافرق فى ذلك بين أن يكون الكاتب غيره أو نفسه فشكّ فى عمل نفسه. نعم، إذا كان هو مشتغلًا بعمله فشكّ فى شىء منه فى محلّه يعيد النّظر إليه حتّى يكون على ثقة من صحّته و أدائه كما هو حقّه. و لعمر الحقّ أنّ هذا أمر ظاهر لاسترة عليه لمن راجع أفعال العقلاء و ديدنهم فى أمورهم المختلفة فى الجملة؛ و إن كان باب المناقشة فى جزئيّات المسألة و حدودها سعة و ضيقاً واسعاً، ولكنّ أصل هذه القاعدة- على إجمالها- محفوظة عندهم. و الظّاهر أنَّ الوجه فى بنائهم هذا أنّ احتمال الغفلة حين الإشتغال بالعمل فى حدّ ذاته أمر مرجوح لايعتنى به. أضف إليه أنّ العاقل الشّاعر الذاكر حين الفعل لايأتى بما هو مخالف لأغراضه و أهدافه. و هذا هو بعينه ما أشار إليه الإمام عليه السلام فى عبارة و جيزة لطيفة فى رواية «بكير بن أعين» الماضية «١» حيث قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ». فإنّه كالصغرى لكبرى محذوفة تعرف من سياق الكلام، و هى أنّ الذاكر لفعله القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٢٢ لايأتى بما هو مخالف لمقصوده و غرضه. و إذا انضمت هذه الكبرى إلى صغرى مذكورة فى كلامه عليه السلام و هى أنّه «حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» لأنّ احتمال الغفلة أمر مرجوح بالنّسبة إلى المشتغلّ بالعمل حينه، كان قضيتها صحّة العمل و عدم الإعتناء بالشّكّ. فالصغرى تسدّ احتمال الغفلة، و الكبرى تسدّ احتمال العمد فى فعل ما هو مخلّ بغرضه. و كذلك قوله فى رواية محمد بن مسلم: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» «١» هذا كلّه مضافاً إلى ما فى هذا الأصل من رفع الحرج عن النّاس الّذى هو الملاک فى كثير

من الطرق و الأصول العقلائيّة. و ببالى أنّ صاحب الجواهرقدّس سرّه تمسّك بقاعدة الحرج أيضاً فى مسألة الشكّ فى عدد أشواط الطّواف الّتى مضى ذكرها آنفاً؛ و كأنّه قدّس سرّه أيضاً ناظرٌ إلى هذا المعنى، لأنّ مسألة الشكّ فى عدد أشواط الطواف لاخصوصيّة لها من هذه الجهة. و إن قال قائل: كيف يكون الذّكر هو الأصل فى حال الفاعل مع أنّا كثيراً ما نغفل عن تفاصيل أعمالنا، و هل يوجد بين النّاس من يكون حاضر القلب، ذاكراً لجميع أفعال صلاته و سائر عباداته دائماً، اللّهمّ إلّاالأوحدى منهم؟ فالغفلة عن تفاصيل الفعل و أجزائه و شرائطه حين العمل لعلّها الغالب، من غير فرق بين الصّلاة و الصّيام و الطّهارات و الحجّ. بل يظهر من غير واحد من الروايات الواردة فى باب حضور القلب فى الصّلاة، و أبواب الشكوك، أنّ الأمر كان على هذا الحال عند كثير من أصحاب الأئمّة، و كانوا يشكون عندهم عليه السلام إنصراف قلوبهم عن تفاصيل العمل- أو عن اللّه- فى صلواتهم أو غيرها. قلنا: هذه الغفلات ليست غفلة محضاً بل هى مشوبة بنوع من الذكر الإجمالى، و القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۲۳ ذلك لأنّ الإنسان إذا كان بصدد إتيان شىء من المركّبات الخارجيّة، و لم يكن له عهدٌ به من قبل- كمن يصلّى لأوّل مرّة- فلا مناص له من الذكر الكامل و العلم التّفصيلى عند الإتيان بكلّ جزء جزء منه، بحيث كلّما غفل عنه وقف عن العمل، لعدم اعتياده عليه. ولكن بعد الإتيان به مرّات عديدة- تتفاوت بتفاوت الأعمال و الأشخاص- يحصل له ملكة خاصّة، و نوع من الإرتكاز الإجمالى بالنّسبة إلى تفاصيل العمل و خصوصيّاته و أجزائه، و يقوم ذلك مقام الذكر الكامل و العلم بتفاصيله. و حينئذ صورة العمل و خصوصيّاته و إن انمحت عن صفحة ذهنه عند غلبة الغفلة، لكنّها بعدُ مرتكزة فى أعماق ذهنه و باطن شعوره، و لذا يأتى بالعمل غالباً على وجه الصّحّة حينئذ، ولايقف عنه عند انصراف ذهنه و غلبة الغفلة كالمتردّد الحائر؛ كيف لا، و الفعل فعل إرادى إختيارى لابدّ من استناده إلى إرادة ما قطعاً. و الحاصل أنّ الفاعل فى هذه المقامات ليس ساهياً غافلًا بالمرّة، بل هو ذاكر بنوع من الذّكر، سمّه: «الذّكر الإجمالى» أو ما شئت. بقى هنا أمران. الأوّل: إنّ بناء العقلاء على هذه القاعدة فى أمورهم لايلازم القول باتّحاد سعة دائرتها عند الشّرع مع ما هو عندهم، فلو دلت الإطلاقات السّابقة على جريانها فى موارد لم يثبت استقرار السيرة العقلائيّة عليها فإنّه يُبنى عليها، فكم من أصل أو قاعدة أو أمارة ثبتت فى الشّرع بنحو أوسع أو أضيق ممّا عند العرف و العقلاء مع كون أصولها متّخذة منهم؟ الثّانى: الظّاهر أنَّ بناء العقلاء على هذه القاعدة فى أفعالهم إنّما هو فى الموارد التى لم يكن فيها قرائن ظنّيّة يُعتنى بها على خلافها؛ فلو كان الفاعل ممّن يكثر عليه السّهو، أو نحو ذلك من القرائن و الأمارات الظنّيّة الغالبة، أشكل الركون إليها عند الشكّ فى العمل و لو بعد الفراغ و التّجاوز منه.

المقام الثانى: فى أنّها قاعدة واحدة أو قاعدتان؟

اشارة

ذهب غير واحد من أعاظم المتأخّرين و المعاصرين- و فى مقدّمهم العلّامة الأنصارى (قدّس سرّه الشريف) على ما يستفاد من ظاهر كلماته فى الرّسالة- إلى أنّها قاعدة واحدة عامّة لموارد الفراغ عن العمل و التّجاوز عن أجزائه، بينما ذهب آخرون كالمحقّق الخراسانى و الفقيه النابه الهمدانى قدّس سرّهما فى محكى تعاليقهما على الرّسالة إلى أنّهما قاعدتان مختلفتان واردتان على موضوعين مختلفين. و اختار المحقّق النائينى قدس سره فى بعض ما ذكره أخيراً فى المسألة مذهباً ثالثاً، و هو أنّه ليس هناك إلّاقاعدة الفراغ الشّاملة لجميع الأبواب، و موضوعها الأعمال المستقلّة التّامّة، لا- أجزاء عمل واحد. ولكنّه أضاف إلى ذلك أنّ الأخبار الواردة فى خصوص الشكّ فى أجزاء الصّلاة تدلّ على أنّ الشّارع المقدّس نزّل أجزاء الصّلاة منزلة الأعمال المستقلّة، فأجرى فيها تلك القاعدة أيضاً. فبمقتضى حكومة هذه الأخبار على أدلّة القاعدة حصل لقاعدة الفراغ فردٌ أدّعائى تنزيلى قبال أفرادها الحقيقيّة. إذن لايبقى مجال للبحث عن تصوير الجامع بينهما- لأنَّ المفروض كون دخول أحد الفردين فى الكبرى المجعولة فى طول الفرد الآخر لا فى

عرضه- لكى يبحث عن كيفيّة الجامع بينهما، فإنّ ذلك إنّما هو فى الأفراد العرضيّة لاغير. هذا و البحث عن هذه المسألة تارّة يقع فى مقام الثبوت، و أنّه هل يوجد هناك ما بمفاده يكون جامعاً بين حكم «الفراغ عن نفس العمل» و «التّجاوز عن أجزائه، أو لا يوجد هناك جامع أصلًا؟ و أخرى فى مقام الإثبات و أنّ مفاد أخبار الباب و أدلّة القاعدة هل هو جعل قاعدة واحدة تشمل بعمومها الشك فى أجزاء العمل فى أثنائه، و الشك فى صحّته بعد الفراغ عنه؟ و ذلك بعد إحراز إمكانها من جهة مقام الثّبوت. و بعد ذلك كلّه نتكلّم فيما أفاده المحقّق النّائينى قدّس سرّه و ما أختاره من المذهب الثّالث. أمّا المقام الأوّل، فحاصل الكلام فيه أنّه قد يتوهّم عدم إمكان الجمع بين القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۲۵ القاعدتين فى لسان واحد و جعل واحد ثبوتاً. و استدلّ عليه بعدّة أدلّة ذكرها المحقّق النّائينى قدس سره فى كلماته فى المقام، و إن لم يرتضها و أجاب عنها بما سيأتى نقله و نقده. الدليل الأول: أنّ لازم وجود الجامع المذكور الجمع بين اللحاظين فى متعلّق الشكّ؛ فإنّ متعلّقه فى قاعدة التّجاوز هو أصل وجود العمل بمفاد كان التّامّة، بينما متعلّقه فى قاعدة الفراغ صحة العمل بمفاد كان النّاقصة، و الجمع بين هذين اللّحاظين فى إنشاء واحد و خطاب واحد محال. و يمكن الجواب عنه أوّلًا: بأنّ استحالة الجمع بين اللّحاظين فى إنشاء واحد، و كلام واحد، و كذا استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى واحد و إن دارت فى ألسن المتأخّرين و اشتهرت بينهم، و بنوا عليها ما بنوا من مسائل مختلفة فى طيّات كتب الأصول الحديثة هى من المشهورات الّتى لا أصل لها. و ما بنوا عليها من المسائل الأصوليّة و غيرها- و ما أكثرها و أوفرها- كلّها مخدوشة ممنوعة؛ و ذلك لما حققناه فى محلّه من وقوع ذلك فضلًا عن إمكانه، و حاصله؛ إنَّ اللّحاظ فى هذه الموارد لايجب أن يكون تفصيليّاً و فى آن واحد حقيقى مقارناً لآنِ صدور الكلام و الإنشاء، بل يجوز تصوّر هذه الأمور المختلفة تفصيلًا من قبل و لو آناً ما، ثمّ الإشارة إليها إجمالًا عند الإستعمال و فى آن الإنشاء. و هذا أمر ممكن جدّاً، بل واقع كثيراً. و هذه الإشارة الإجماليّة كافية فى مقام الإنشاء و استعمال اللّفظ. و الوجدان أقوى شاهد على ذلك، فهل ترى من نفسك إشكالًا أو حزازة و استحالة فى قول القائل عند إنشاء هاتين القاعدتين: «إذا جاوزت عن محلّ شىء فشكك فيه ليس بشىء، سواء كان فى أصل وجوده أم فى صحّته، و سواء كان فى أجزاء عمل واحد أم فى أمور مستقلّة. و هل ترى فرقاً بين أن يضيف إلى كلامه قوله: «سواء ...»، و بين أن يضمر ذلك فى نفسه من غير تصريح به فى الكلام؟ أوَ ليس قوله: «سواء» توضيحاً للإطلاق المراد من كلامه السّابق؟ إنَّه ليس إنشاءاً جديداً مذكوراً فى ذيل الكلام غير ما هو مذكور القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۲۶ فى صدره. و هذا أمر وجدانى لاترفع اليد عنه ببعض السفسطات الباطلة، كيف و قد عرفت أن اللّحاظ الإجمالى حين الإنشاء، أو استعمال اللّفظ، كافٍ قطعاً، و لاحاجة إلى اللّحاظ التّفصيلى كى يقع الكلام فى عدم إمكان المتعدّد منه فى استعمال واحد. هذا مضافاً إلى أنَّ آن استعمال اللّفظ ليس آناً حقيقياً عقليّاً، و ليس استعمال اللّفظ فى المعنى من قبيل فناء العنوان فى المعنون و المرآة فى المرئى، كما توهّم؛ فإنّ هذه كلّها استحسانات زائفة لاقيمة لها عند أبناء المحاورة إذا رجعنا إليهم، و كثير منها من قبيل خلط الحقائق بالإعتباريّات، و الأمور العقليّة بالأمور العرفيّة. و توضيح ذلك أكثر ممّا ذكر موكول إلى محلّه. «۱» و ثانياً: إنّ وصف الصحّة- على ما هو التّحقيق- ليس من الأوصاف الحقيقيّة العارضة للعمل حقيقة، مثل عروض العلم و البياض للإنسان و الثّلج، بل هو أمر القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۲۷ إنتزاعى ينتزع من وجود الشىء جامعاً لجميع أجزائه و شرائطه، ففقدان هذا الوصف إنّما هو بفقدان جزء من العمل أو شرط من شروطه؛ و من المعلوم أنّ الجعل لايتعلّق بها إلّاباعتبار منشأ انتزاعها. فالشكّ فى الصحّة يرجع لامحالة إلى الشكّ فى وجود جزء أو شرط بمفاد كان التامّة. إذن لايبقى فرق بين متعلّق الشكّ فى مورد قاعدة الفراغ، و التّجاوز؛ فإنّ متعلّقه فى كلّ منهما هو الوجود بمفاد كان التّامّة، فتدبّر. و ثالثاً: أنّه لايلزم الجمع بين اللّحاظين، لإمكان إرجاع قاعدة الفراغ إلى ما هو مفاد كان التامّة؛ بأن يجعل متعلّق الشكّ نفس صحّة العمل، لا اتّصاف العمل بالصحّة. و الفرق بينهما ظاهر، لرجوع الأوّل إلى مفاد كان التّامّة و الثانى إلى مفاد كان النّاقصة. ذكر هذا الوجه المحقّق النّائينى قدس سره و ارتضاه فى آخر كلامه بعدما أورد عليه فى أوّله بوجهين: الأول: أنّه مخالف لظاهر أخبار الباب؛ لظهورها فى الحكم باتّصاف العمل الموجود بالصحّة، لابنفس الصحّة بعنوان كان التامّة، فإرجاع التعبّد فيها إلى التعبّد بوجود صحّة العمل ربّما يشبه الأكل من القفا. ثانيهما: أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ فى باب الأحكام

التكليفيّة، الّتى لايعتبر فيها إلّاإحراز وجود الصحيح خارجاً؛ و لايتمّ فى باب الأحكام الوضعيّة، لأنّ الأثر فيها يترتّب على اتّصاف العقد الموجود بالصحّة، و لايترتّب على مجرّد وجود الصّحيح فى الخارج؛ فإنّه من الواضح أنَّ مجرّد التعبّد بهذا لايترتّب عليه أىّ أثر خارجى، بل الآثار إنّما تترتّب على هذا الفرد الموجود إذا اتّصف بالصحّة. هذا ما أفاده المحقّق المذكور فى هذا المقام، ولكن فى كلا الوجهين نظر: أمّا الأوّل فلأنّه خروج عن محل البحث، لمّا عرفت من أنّ الكلام هنا فى مقام الثّبوت، و ما ذكره من مخالفته لظاهر الروايات راجع إلى مقام الإثبات و الإستظهار من الأدلّة؛ و سيأتى الكلام فيه، فتأمّل. القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٢٨ و أمّا الثّانى فلأنَّ الأثر فى المعاملات يترتّب على ما هو مفاد كان التّامّة أيضاً، ولكن مع حفظ المورد و الموضوع؛ مثلًا: إذا شككنا فى تحقّق عقد صحيح مستجمع لشرائطه على امرأة خاصّة بمهر معين إلى أجلّ معلوم، و كان الشكّ فى أصل وجود هذا العقد الخاصّ بعنوان كان التّامّة، ثمّ ثبت حكم الشّارع بوجوده كذلك، رتّبنا عليه الأثر، و كان لتلك المرأة جميع ما للزّوجة من الآثار الشّرعيّة. و كأنّهقدّس‌سرّه توهّم أنّ وجود العقد بمفاد كان التّامّة دائماً يلازم إبهامه و إجماله و عدم تشخّص مورده حتّى يترتّب عليه الأثر، مع أنّ إبهام متعلّق العقد أوتعيّنه و تشخّصه لاربط له بكون الشكّ فى وجوده بمفاد كان التّامّة أو غيرها؛ فإنّ متعلّق الشكّ قد يكون وجود عقد خاصّ معين من جميع الجهات، مع كونه من قبيل مفاد كان التّامّة، تأمّل فإنّه لايخلو عن دقّة. الدليل الثانى: إنّ المركّب حيث إنّه مؤلّف من أجزاء، فلا محالة يكون لحاظ كلّ جزء بنفسه سابقاً فى الرّتبة على لحاظ الكلّ، إذ فى رتبة لحاظ المركّب و الكلّ يكون الجزء مندكاً فيه، مثلًا: لحاظ كلّ حرف من حروف كلمة بنفسه مقدّم على لحاظ الكلمة المؤلّفة منها، كما أنّ لحاظ الكلمة فى نفسها مقدم على لحاظ الآية، و هكذا بالنّسبة إلى السورة و الصّلاة جميعاً. و حينئذ كيف يمكن أن يراد من لفظ «الشىء» فى قوله: «كلّ شىء شكّ فيه و قد جاوزه ...» الكلّ و الجزء معاً و بلحاظ واحد، مع أنّهما مختلفان فى مرتبة الّلحاظ؟!

و الجواب عنه:

أوّلًا: ما مرّ من إمكان الجمع بين اللّحاظين فى كلام واحد؛ فإنّ هذا الوجه أيضاً يرجع فى الحقيقة إلى استحالة الجمع بين اللّحاظ الإستقلالى للجزء- و هو لحاظه بنفسه-، و لحاظه مندكّاً فى الكلّ- و هو لحاظه التّبعى-، فى مرتبة واحدة. و ثانياً: أنّ ما ذكر إنّما يلزم إذا لوحظ الكلّ و الجزء تفصيلًا و بهذين العنوانين، و القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٢٩ لكنّ لحاظهما بعنوان إجمالى شامل لهما، كعنوان العمل- بنحو اللابشرط- لامانع منه أصلًا، فقوله «كلّ شىء ...» فى معنى قوله «كلّ عمل ...»، فكما يندرج مجموع العمل تحت هذا العنوان، يندرج جزؤه أيضاً فيه على نحو إجمالى. و الحاصل أنّ الإشكال إنّما هو فى فرض ملاحظة هذين العنوانين بنفيهما، لا فيما إذا لوحظا بعنوان عامّ شامل لهما. و العجب أنّهقدّس‌سرّه مثّل له بأجزاء الكلمة، و كلمات الآية، و آيات السّورة، مع أنّ كثيراً من الأعلام صرّحوا بشمول قاعدة التّجاوز بنفسها للأجزاء و أجزاء الأجزاء، فإذا شكّ فى قراءة السّورة بعد مضى محلّها جرت فيها القاعدة، كما أنّه إذا شكّ فى قراءة آية منها بعد مضى محلّها جرت فيها أيضاً؛ فالسّورة بنفسها مشمولة لها، و الآية من آياتها أيضاً كذلك. «١» فلو كان لحاظ الكلّ و أجزائه فى خطاب واحد مستحيلًا جرى ذلك فى الجزء و أجزاء الجزء. و ممّا ذكرنا تعرف عدم الحاجة فى حلّ الإشكال الى تكلّف القول بأنّ الأدلّة الواردة فى المسألة متكفّلة لحكم قاعدة الفراغ عن العمل فقط، فالمجعول أوّلًا و بالذّات هو هذه القاعدة، إلّاأنّ الأدلّة الخاصّة الواردة فى باب أجزاء الصّلاة تنزّل أجزاءها منزلة الكلّ؛ فيحصل للقاعدة بعد حكومة أدلّة قاعدة التّجاوز- و هى الرّوايات الواردة فى باب الشكّ فى اجزاء الصّلاة- على أدلّتها فردان: فرد حقيقى، و فرد تنزيلى. و على هذا لايلزم الجمع بين اللّحاظين فى إطلاق واحد أصلًا. ذكر ذلك المحقّق النّائينى فى أواخر كلامه فى المسألة، و جعله طريقاً لحلّ هذه العقدة و الإشكال الآتى فى الوجه الثالث من لزوم التّدافع بين القاعدتين، و بنى عليه ما بنى. ولكن فيه من التّكلّف و التعسّف ما لايخفى، و سيأتى توضيحه بنحو أوفى إن شاء اللّه تعالى. القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٣٠ الدليل الثالث: لزوم التدافع بين القاعدتين فى موارد

التّجاوز عن محل الجزء المشكوک، فإنّه باعتبار لحاظ الجزء بنفسه- كما هو مورد قاعدة التّجاوز- يصدق أنّه قد تجاوز عن محلّه، فلا يعتنى بالشّکّ فيه؛ و باعتبار لحاظ الكلّ يصدق أنّه لم يتجاوزه، فيجب الإعتناء به و تداركه، و هذا هو التّدافع بينهما. و الجواب عنه، أنَّ هذا التّدافع ساقط جدّاً لأنّه: أوّلًا: لاتدافع بين نفس القاعدتين، و إنّما يكون التّدافع- على فرض وجوده- بين أصل قاعدة التّجاوز و عكس قاعدة الفراغ، و هذا إنّما يلزم لو كان عكسها كنفسها مجعولة. و أمّا لو كان المجعول أصلها فقط، و كان لزوم التّدارک عند عدم الفراغ من باب قاعدة الإشتغال- كما هو الظّاهر- فلا تدافع بينهما أصلا؛ فإنَّ مخالفتهما من قبيل مخالفة ما فيه الاقتضاء و ما لا إقتضاء فيه و من الواضح عدم المنافاة بينهما. فلزوم تدارک الجزء المشكوک قبل الفراغ من باب عدم وجود ما يعذر به العبد و ما يقتضى براءته، فإذا اقتضت قاعدة التّجاوز عدم وجوب التدارک عليه كان عذراً له فى تركه و مبرئ للذمّة. و الحاصل أنّ التّدافع بينهما ثابت لو كان عكس قاعدة الفراغ كأصلها مجعولٌ، و كان كل واحد منهما من قبيل ما فيه الإقتضاء، فهذا يقتضى التدارک قبل الفراغ عن الكلّ بينما تكون قاعدة التّجاوز مقتضية لعدم وجوبه عند التّجاوز عن الجزء، فحينئذ يلزم التّدافع بينهما. إلّاأن يخصّص عكس القاعدة بموارد لاتجرى فيها قاعدة التّجاوز، كالشّرائط الّتى تعتبر فى مجموع الصّلاة، بناءاً على عدم جريان قاعدة التّجاوز فيها بالنّسبة إلى الأجزاء السّابقة. هذا ولكن قد عرفت أنّ المجعول هو نفس القاعدة لاعكسها، و أنّ التدارک قبل الفراغ إنّما هو بمقتضى قاعدة الإشتغال و التكليف الأصلى. و من هنا تعرف وجه النظر فيما أفاده من الإشكال و الجواب فى المقام بقوله: القواعد الفقهية، ج۱، ص: ٢٣١ «إن قلت» و «قلت»، فراجع كلامه. الدليل الرابع: إنّ المعتبر فى قاعدة التّجاوز هو التّجاوز عن محل المشكوک، و المعتبر فى قاعدة الفراغ هو التّجاوز عن نفس العمل، فكيف يمكن إرادة التّجاوز عن محلّ الشىء و عن نفسه معاً من لفظ واحد؟ و الجواب عن هذا الإشكال يظهر ممّا ذكرناه و أوضحناه فى الوجوه السّابقة، و لاسيّما الوجه الأوّل. و نزيدک هنا أنّ الإختلاف بينهما ليس اختلافاً فى مفادهما و ما يراد من لفظ «التّجاوز» و متعلّقه، و إنّما هو فى المصاديق لاغير. ففى موارد إحراز نفس العمل مع الشک فى صحّته من جهة الشک فى الإخلال ببعض ما يعتبر فيه، يتحقّق المُضى عنه بالتّجاوز عن نفسه، و فى موارد الشک فى نفس الأجزاء يكون المُضى عنه بالتّجاوز عن محلّه؛ فالملاک هو صدق التّجاوز عن الشّىء و المضى عنه و هو مفهوم واحد و إن كان ما يتحقق به مختلفة. هذا ولكن الإنصاف أنّ صدق التّجاوز عن الشّىء بالتّجاوز عن محلّه يحتاج إلى نوع من المسامحة، لأنّ التّجاوز عن الشّىء ظاهر فى التّجاوز عن نفسه لاعن محلّه، ولكن هذا المقدار لايوجب إشكالًا فى اندراج القاعدتين تحت عموم واحد، غاية الأمر يكون للتّجاوز فردان: فرد حقيقى- و هو التّجاوز عن نفس العمل-، و فرد إدّعائى- و هو التّجاوز عن محلّه-. و لايذهب عليک أنّ هذا ليس من باب إستعمال اللّفظ فى أكثر من معنى واحد و لو قلنا بامتناعه كما لايخفى، كما أنّ هذا غير ما أفاده المحقّق المذكور من إرجاع احدى القاعدتين إلى الأخرى.

نتيجة البحث فى مقام الثبوت:

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت، و قد تحصّل منه أنّه لا مانع من اتّحاد القاعدتين و إنشائهما بلفظ واحد، كما أنّه لامانع من إنشائهما بإنشاءين مختلفين لو كان هناک داع إليه. و قد عرفت أنّ جميع ما ذكروه من الموانع و الإشكالات وجوه فاسدة لايمكن الركون إليها، و أنّه لايلزم أى محذور عقلى من هذه النّاحية. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ٢٣٢ و أمّا بحسب مقام الإثبات و ظهور أدلّة المسألة، فالمستفاد من بناء العقلاء الذى قد عرفت ثبوته فى المسألة و قد أشير إليه فى روايات الباب الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أيضاً بقولهم: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشکّ»، و قولهم «كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلک» هو اتّحادهما و عدم الفرق بينهما، لاتّحاد الملاک فى الموردين، و إن اختلفت مصاديقهما من بعض الجهات. فما دام الإنسان مشتغلًا بعمل يكون خبيراً بحاله، مقبلًا عليه، عالماً بكيفيّاته- و لو بالعلم الإجمالى الإرتكازى الذى عرفته آنفاً-، فيكون أذكر و أبصر منه حين يشکّ عند مضيّه

و انصرام أجله و انمحاء تفاصيله عن ذهنه؛ بلا تفاوت فى ذلك بين الكلّ و الجزء، و بين الفراغ عن نفس الشّىء أو التّجاوز عن محلّه. و أمّا الأدلّة النّقليّة الّتى هى العمدة فى المسألة، فالإنصاف أنّه لايستفاد منها- على اختلاف ألسنتها و تعابيرها- شيئان مختلفان، بل الناظر فيها إذا كان خالى النظر، غير مشوب الذهن بما دار بين الأعلام من النقض و الإبرام فى إتّحاد القاعدتين و اختلافهما، لايتبادر إلى ذهنه إلّاقاعدة واحدة عامّة تجرى فى نفس العمل و أجزائه بعد مضيها و انصرامها. و لاينافى ذلك كونها مقيّدة ببعض القيود فى بعض مصاديقها، كاعتبار الدخول فى الغير بالنسبة إلى جريانها فى الأجزاء- لو قلنا به- كما سيأتى إن شاء اللّه. و يؤيّد هذا المعنى تقارب التّعبيرات- لو لم نقل بإتّحادها- فى أخبار الباب الواردة فى موارد الفراغ عن نفس العمل، و التّجاوز عن الأجزاء؛ من التّعبير بالمُضى- كما فى روايتى إسماعيل و محمد بن مسلم-، و أنَّ الشك ليس بشىء- كما فى روايتى زرارة و ابن أبى يعفور. حتّى أنّ التعبير ب «التّجاوز» أو «الدّخول فى الغير» لايختصّ بموارد قاعدة التّجاوز- على ما اختاره القائلون بالتّعدّد-، بل ورد ذلك بعينه فى الأحاديث الواردة فى مورد قاعدة الفراغ أيضاً؛ فرواية إبن أبى‌يعفور المرويّة عن الصّادق عليه السلام: «إذا شككْت فى القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۳۳ شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء إنّما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه»- بناءاً على رجوع الضمير فى قوله: «قد دخلت فى غيره» إلى الوضوء- واردة فى باب قاعدة الفراغ مع ذكر اعتبار الدخول فى الغير فيها و ما وقع فيها من التعبير بالتّجاوز. و فى غير هذه الرواية أيضاً شواهد على المقصود، فراجع و تدبّر. فتحصّل من ذلك كلّه أنّ الحقّ هو اتّحاد القاعدتين وفاقاً لما يظهر من شيخنا العلّامة الأنصارى و غيره- رضوان اللّه عليهم-. بقى هنا شىء: و هو أنّه ما ثمرة هذا النزاع، و أىّ فرق بحسب النتيجة بين القول باتّحاد القاعدتين و تعدّدهما؟ و سيظهر لك ذلك فى البحوث الآتية لاسيّما البحث عن إعتبار الدّخول فى الغير، و جريان قاعدة التّجاوز فى الأعمال المستقلّة، و نحوهما.

المقام الثالث: فى أنّها من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟

اشارة

وقع الخلاف فى أنّ قاعدة التّجاوز و الفراغ- سواء قلنا باتّحادهما كما هو التّحقيق، أو تعدّدهما كما عليه شرذمة من المتأخّرين و المعاصرين- هل هى من الأصول العمليّة أو مندرجة فى سلك الأمارات؟ و أنت إذا أحطت خبراً بما أسلفناه فى بيان مدرك القاعدة لاتشكّ فى اندارجها فى سلك الامارات الظنّيّة، لما عرفت من أنّ الحقّ ثبوتها عند العقلاء و أهل العرف قبل ثبوتها فى الشرع، و أنّ ملاكها عندهم هو غلبة الذّكر على الفاعل حين العمل، بما عرفت توضيحه. فهى مبتنيّة عندهم على أصالة عدم الغفلة حين العمل، منضمة إلى عدم احتمال ارتكاب الفاعل العالم بالأجزاء و شرائط العمل ما هو خلاف مراده و مرامه. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۳۴ و قد عرفت أيضاً أنّ الشّارع المقدّس أمضاها بهذا الملاك عيناً، و الشّاهد له روايتا «بكير بن أعين» و «محمد بن مسلم»؛ «۱» ففى الأولى علّل الحكم بقوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشك»، و فى الثانية بقوله: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»، و الإنصراف فى الصّلاة آخر أزمنة الإشتغال بالفعل. و معه لايبقى مجال للتّشكيك فى حجّيّة القاعدة فتكون على نحو سائر الأمارات المعتبرة عقلًا و شرعاً. هذا و من أوضح القرائن عليه أنّه ورد فى غير مورد من الرّوايات الخاصّة- التى استدللنا بها سابقاً- إشارات لطيفة إلى هذا المعنى لايبقى معها شكّ فى المسألة، و إليك بيانها: ففى رواية عبدالرّحمن عن أبى عبداللّه عليه السلام الواردة فيمن أهوى إلى السّجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع. «۲» و فى رواية أخرى عن الفضيل بن يسار عن أبى عبداللّه عليه السلام أيضاً بعد سؤاله بقوله: أستتمّ قائماً فلا أدرى أركعت أم لا؟ قال عليه السلام: بلى قد ركعت. «۳» و فى رواية ثالثة عن حمّاد بن عثمان عن أبى عبداللّه عليه السلام أيضاً بعد سؤاله بقوله: أشكّ و أنا ساجد فلا أدرى ركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت، أمضه. «۴» هذا ما

ظفرنا به من الرّوايات الخاصّة المشتملة على التّصريح بوقوع الفعل المشكوك و وجوده بقوله: «قد ركع»، أو: «بلى قد ركعت»، أو: «قد ركعت أمضه». و هى شاهدة على كشف القاعدة عن الواقع، و أنّ اعتبارها إنّما هو من جهة كشفها عن ذلك، لا أنّها مجرّد حكم لرفع الحيرة و الشك عند العمل من دون أن تكون ناظرة إلى الواقع و إحرازه، كما هو شأن الأصول العمليّة.

نسبتها مع سائر الأصول:

و من هنا لايبقى مجال للشكّ فى تقديمها على الإستصحاب و سائر الأصول العمليّة الواردة فى مواردها، لتقدّم الأمارات عليها جميعاً. و أمّا لو قلنا بأنّها مندرجة فى سلك الأصول العمليّة أشكل تقديمها على غيرها كالإستصحاب و شبهه. نعم، ذكر شيخنا العلّامة الأنصارى فى صدر كلامه فى المسألة أنّ هذه القاعدة مقدّمة على خصوص الإستصحاب- و شبهه- و إن كانت من الأصول العمليّة، لورودها فى مورده، و لكونها أخصّ منه مطلقاً؛ فإنّه ما من مورد تجرى فيه القاعدة إلّاو هناك إستصحاب يقتضى الفساد (إنتهى ملخّص كلامه). و هذا الكلام و إن ارتضاه غير واحد ممّن تأخّر عنه و ركنوا إليه فى وجه تقديم القاعدة على الإستصحاب- على القول بأنّها منسلكة فى سلك الأصول العمليّة- إلّاأنّه لايخلو عن نقد و إشكال. و ذلك لأنّ موارد جريان القاعدة لاتنحصر بموارد يجرى فيها إستصحاب الفساد بل هى على أقسام ثلاثة: قسم يجرى فيه إستصحاب الفساد، و قسم يجرى فيه إستصحاب الصحّة، و قسم لايجرى فيه استصحاب أصلًا، لا ذا و لا ذاك. أمّا الأوّل فأمثلته كثيرة؛ و أمّا الثّانى فهو كالشك فى صحّة الصّلاة بعد الفراغ عنها، من جهة الشكّ فى الطّهارة أو السّتر أو غيرهما من الشّرائط، مع القطع بسبق وجودها قبل الصّلاة و عدم العلم بحصول خلافها. و الثّالث كالشكّ فى الصحّة من ناحية هذه الشرائط، مع عدم العلم بالحالة السّابقة، من جهة تعاقب حالتين مختلفتين لايدرى أيّتهما كانت مقدّمة على الأخرى. و الموارد الّتى تكون من القسم الثّانى و الثّالث ليست نادرة لايُعتنى بها حتّى القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٣٦ يكون حمل العمومات أو الإطلاقات عليها من قبيل الحمل على الفرد النّادر، و تخصيصها بها من التّخصيص المستهجن، بل هى كثيرة جدّاً و لاسيّما القسم الثّانى. اللّهم إلّاأن يقال: إنّه لاشكّ فى ندرة القسم الثّالث، كما أنّه لاشكّ فى لَغْويّة جعل القاعدة لخصوص الموارد الّتى تكون من القسم الثّانى؛ لكفاية الإستصحاب الجارى فيها و فى غيرها، الموافق للقاعدة بحسب النّتيجة. فإذن لايمكن حصر موارد القاعدة فيها، بل لابدّ من جريانها فى موارد القسم الأوّل أيضاً، و هى موارد إستصحاب الفساد. و أحسن من جميع ذلك أن يقال: إنّ الروايات الخاصّة الواردة فى بعض مصاديق القاعدة- الّتى مرّت عليك عند بيان مدركها-، بل و بعض العمومات الواردة فى مورد الشك فى الرّكوع و السّجود و مثلهما دليل قاطع على تقديم القاعدة على أصالة الفساد و استصحاب العدم؛ لوضوح أنّ هذه الموارد من موارد استصحاب العدم. فمثل قوله عليه السلام فى رواية إسماعيل بن جابر عن أبى‌عبداللّه عليه السلام: إن شكّ فى الركوع بعدما سجد فليمض، و إن شكّ فى السّجود بعدما قام فليمض، كلّ شىء شكّ فيه و قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه. و هكذا مصحّحة زرارة و موثّقة إبن أبى يعفور و غيرهما، دليل واضح على جريانها فى موارد أصالة الفساد، فتدبّر جيّداً. بقى هنا شىء: و هو أنّ القول بأمارية القاعدة- كما هو المختار لايوجب الحكم بثبوت جميع لوازمها و ملازماتها، كما دار فى ألسنة كثير من المتأخّرين و المعاصرين فى باب الأمارات، و أنّه يثبت بها جميع ذلك. مثلًا: إذا شكّ بعد الفراغ عن الظّهر فى صحّتها من جهة الشك فى الطّهارة، فلا إشكال فى الحكم بصحّتها و صحّة ما يترتّب على فعلها من صلاة العصر؛ و أمّا الحكم بتحقّق الطّهارة حتّى لايجب تحصيلها للصّلوات الآتية فلا، بل يجب عليه تحصيلها القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٣٧ للصلاة العصر و غيرها؛ فإنّ مورد جريان القاعدة هو نفس صلاة الظهر و هى تدلّ على صحّتها كأنّها أمر معلوم بالوجدان من هذه الجهة- أىّ من حيث اشتمالها على الطّهارة المعتبرة فيها-، و أمّا تحقّق نفس الطّهارة مع قطع النّظر عن هذه الحيثيّة فلا. تأمّل فإنّه لايخلو عن دقّة. نعم لو أجرى القاعدة فى نفس الطّهارة، بأن شكّ فى صحّتها بعد إحراز أصل وجودها، كانت كأنّها حصلت بالوجدان، فلا يجب تحصيلها للصّلوات الآتية. و السّر فى جميع

ذلک، ما ذکرناه فی محلّه من أن کون شـیء أمارة لایلازم إثبات جمیع ملازماته. و ما یقال من إثباتها جمیع اللوازم و الملازمات و لو بـألف واسـطة حـدیث ظاهری خال عن التّحقیق، و لو بُنی علیه لزم فقه جدیـد کما لایخفی علی الخبیر. بل إنّما یترتّب علیها من الآثار الواقعیّـة و لوزامهـا فی موردها بمقـدار ما ینصـرف إلیه إطلاق أدلّتها، و یختلف ذلک باختلاف المقامات. مثلًا: لاشکّ فی کون البیّنة من أوضح الأمارات و أتمّها دلیلًا وسعهً، ولکن هل یمکن الأخذ بجمیع لوازمها و ملازماتها و القول بحجّیّة مثبتاتها کیف کانت؟ مثلًا: إذا شهد شاهدان أو أکثر بأنّ زیداً کان جالساً فی مکان فلانی، ثمّ جاء رجل و رمی إلی جانبه سهماً لو کان جالساً فی مکانه لأصابه و قتلـه، فهـل تری بمجرّد شـهادة الشـهود إجراء حکم القتـل- عمـداً أو خطـأً- فی حقّه و لـو لم یحصـل القطع بوقـوع القتـل من الأمـارة المـذکورة، إسـتناداً إلی أنّ ذلـک من آثارها الشـرعیّة و لو بوسائط؟ أو أنَّه إذا قامت البیّنـة بأنّ هـذا الیوم هو أوّل یوم من شوال و یوم فطر، و علمنا أن زیداً یجیء من سفره ذاک الیوم بعینه، فهل یمکن ترتیب آثار مجیء زید بمجرّد هذه الشّهادة؟ فتدبّر فإنّه حقیق به.

المقام الرابع: فی اعتبار الدّخول فی الغیر و عدمه

إختلفوا فی إعتبار الدّخول فی الغیر و عدمه فی جریان القاعدة علی أقوال: القول الأوّل: ما یستفاد من کلمات شیخنا العلّامة قدس سره فی هـذا المقـام من اعتباره فی جمیع الموارد، ولکن هـذا «الغیر» لایجب أن یکون دائماً فعلًا وجودیّا، بل یجوز أن یکون حالـة عـدمیّة أحیاناً، مثلًا: بالنّسبة إلی مجموع الصّلاة هو الحالة الحاصلة القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۲۳۸ بعدها، و لو لم یدخل فی فعل وجودیّ بعدُ، و إلیک نصّ عبارته: «الأقوی إعتبار الدّخول فی الغیر و عدم کفایة مجرّد الفراغ، إلّاأنّه قد یکون الفراغ عن الشّـیء ملازماً للدّخول فی غیره، کما لو فرغ عن الصّـلاة و الوضوء؛ فإنّ حالـة عدم الإشـتغال بهما بعدُ مغایرة لحالهما، و إن لم یشـتغل بفعل وجودی، فهو دخول فی الغیر بالنّسبـة إلیهمـا». القول الثّانی: إعتبار الـدّخول فی فعل وجودی بعـد العمل. یظهر ذلک من کلمات المحقّق الخراسانی قـدس سره فی تعلیقـاته علی (الرّسائـل)، حیث إنّه بعـدما صـرّح باعتبار الـدّخول فی الغیر فی مورد قاعـدة التّجاوز عنـد الشکّ فی أجزاء فعل واحد، قال: «و أمّا قاعدة الفراغ فالظّاهر منها أیضاً إعتبار الدّخول فی الغیر لظهور قوله علیه السلام فی صحیحة زرارة فی الوضوء: «و قد صرت إلی حال آخر»، و صدر موثّقة إبن أبی یعفور: «إن شککت فی شیء من الوضوء و قد دخلت فی غیره»». و کلامه هذا مبنی علی إرجـاع ضـمیر «غیره» فی الحـدیث إلی الوضوء، أی دخلت فی غیر الوضوء من الأفعـال الوجودیّـة، لا فی غیر ذاک الجزء. و إسـتدلاله بهاتین الروایتین دلیل علی عـدم اکتفائه فی ذلک بمجرّد الفراغ عن العمل، و عـدم کفایـة مجرّد صدق عنوان «المُضـی» أو «التّجاوز»- الواردین فی بعض أحادیث الباب- عنده. القول الثّالث: التّفصیل بین موارد جریان قاعدة التّجاوز و الفراغ، و القول باعتبار الدّخول فی الجزء المستقلّ المـترتّب علیه شـرعاً فی جریـان قاعـدة التّجـاوز، و أمّـا الفراغ فلاـ یعتبر فیه شـیء إلّاالـدّخول فیمـا یکون مباینـاً للعمل المشـکوک فیه. حتّی أنّه بالنّسبـة إلی جریان قاعدة التّجاوز فی الجزء الأخیر من الصّلاة إعتبر الدّخول فی التعقیب المترتّب علیه شرعاً، و إلّالایجری فیه قاعدة التّجاوز، و إن جرت فیه قاعدة الفراغ، لعدم اعتبار شیء فیه عدا الدّخول فی حال مباین لها. و لایبعد رجوع هذا القول إلی مـا ذکره الشّـیخ العلّامـة الأنصـاری قـدس سره فی المعنی، و إن کانا مختلفین فی الصّورة فتأمّل. القول الرّابع: التّفصـیل بین موارد جریان قاعدة الفراغ من الوضوء و الصّلاة، بالتزام القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۲۳۹ کفایة مجرّد الفراغ من الوضوء و لو مع الشک فی الجزء الأخیر منه، و عـدم کفایته بالنّسبـة إلی الصّـلاة. حکاه شـیخنا العلّامـة الأنصاری قدس سـره عن بعض، و لم یسمّ قائله، ثمّ ردّ علیه باتّحاد الدّلیل فی البابین؛ و هو کذلک. القول الخامس: عکس هذا التّفصـیل، أعنی إعتبار الدّخول فی الغیر فی باب الوضوء دون باب الصّـلاة؛ قال المحقّق الإصـفهانی فی بعض کلماته فی المقام: (و یمکن أن یقال- بناءاً علی تعـدّد القاعـدة- بالفرق بین الوضوء و الصّـلاة فی جریان قاعـدة الفراغ فیهما، بتقیّیـدها فی الأوّل بالـدّخول فی الغیر دون الثّانی؛ و ذلک لتقیید الفراغ عن الوضوء بذلک فی روایة زرارة حیث قال: «فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه فقد صرت فی حال أخری من صّلاة أو غیرها ...»، و کذا فی روایة إبن أبی یعفور: «إذا شککت فی شیء من الوضوء و قد دخلت فی غیره» ... و لا استبعاد فی اختصاص الوضوء بالدّخول فی الغیر بعد اختصاصه

بعدم جريان قاعدة التّجاوز عن المحلّ فيه رأساً). هذا ما عثرنا عليه من الأقوال فى المسألة، و لعلّ المتتبّع يعثر على أقوال أَخر فى كلماتهم، ولكنَّ المهمّ تحقيق الحال بينها. فنقول: التّحقيق أنَّ منشأ الخلاف فى المسألة هو إختلاف ألسنة الرّوايات الواردة فيها: فبعضها مطلقة لم يذكر فيها سوى عنوان المضى و التّجاوز عن الشّىء؛ كرواية محمد بن مسلم، «١» و رواية إبن أبى يعفور، «٢» و ظاهر رواية بكير بن أعين، «٣» و رواية أخرى لمحمّد بن مسلم «۴» المشتملة على تعليل الحكم، و كذا ما قبلها؛ و بعض الرّوايات الخاصّة الواردة فى أبواب الوضوء و الصّلاة، كقوله فى رواية محمد بن مسلم: القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢۴٠ «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكّراً فأمضه». «١» و بعضها الآخر مقيّد بالدّخول فى الغير مثل رواية زرارة،» و رواية إسماعيل بن جابر، «٣» و صدر رواية إبن أبى يعفور، و رواية أخرى لزرارة نقلناها عن مستطرفات (السرائر) نقلًا عن كتاب حريز. «۴» فحينئذ يقع البحث فى أنّه ما هو وجه الجمع بين الطّائفتين؟ هل هو بتقييد المطلقات بما قُيِّد بالدّخول فى الغير، كما هو قضيّة المطلق و المقيّد فى غير المقام؟ أو يقال: إنَّ القيد هنا من قبيل القيود الغالبيّة فلا يفيد الإحتراز عن غيره؛ لأنّ الغالب فى أفعال الإنسان- لاسيّما مثل الصّلاة الّتى هى مورد الروايات- أنّه إذا خرج منها دخل فى فعل آخر؟ أو يقال: إنّ التّقييد بالدّخول فى الغير إنّما هو فى موارد التّجاوز عن أجزاء العمل، فكلّ جزء شكّ فيه لايعتنى به إذا دخل فى غيره، و أمّا إذا كان الشّكّ بعد الفراغ عن الكلّ فيكفى فيه مجرّد الفراغ عنه؛ لأنّ التّقييد بذلك إنّما ورد فى موارد التّجاوز عن الأجزاء لا- بالنّسبة إلى الفراغ عن الكلّ؟ و لا-يخفى أنّ الخلاف الواقع فى اتّحاد القاعدتين و تعدّدهما لادخل له بهذا التّفصيل، فإنّه لاينافى وحدة القاعدتين أيضاً لعدم المانع فى تقييد أحد فردى عام واحد بقيدٍ لايجرى فى سائر أفراده. هذا و لكن المحقّق النّائينى قدس سره بنى هذه المسألة و التّفصيل الّذى اختاره فيها على ما اختاره فى أصل القاعدة من أنّه ليس هناك إلّاقاعدة واحدة، و هى قاعدة الفراغ الجارية فى الأفعال المستقلّة، لكنَّ الشّارع المقدّس نزَّل خصوص أجزاء الصّلاة منزلة الأفعال المستقلّة بمقتضى حكومة الأدلّة الواردة فيها عليها، فبعد هذا التّنزيل القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢۴١ تجرى القاعدة فى أجزاء الصّلاة فقط. ولكن حيث إنّ أدلّة التنزيل مقيّدة بخصوص موارد الدّخول فى الغير، و لا مانع من تنزيل شىء مقام شىء مع قيود خاصّة ليست فى المنزَّل عليه، كان اللّازم إعتبار الدّخول فى الغير فى موارد قاعدة التّجاوز دون غيرها. هذا و قد عرفت سابقاً ضعف ما اختاره من المبنى، و أنّه ليس فى أخبار الباب من لسان التّنزيل و الحكومة عين و لا أثر، و أنّ جميع ما ورد فى باب قاعدة التّجاوز و الفراغ يفرّغ عن لسان واحد من دون أن يكون أحدهما ناظراً إلى الآخر، و تنزيل شىء منزلة آخر. مضافاً إلى أنّ لفظ «الشّىء» الوارد فى أخبار قاعدة الفراغ عامّ يشمل الأفعال المستقلّة و أجزاء المركّبات الشّرعيّة مثل الرّكوع و السّجود و غيرهما. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما يقتضيه الإنصاف هو أنّ الدّوران لو كان بين إحتمال التقييد، و بين الأخذ بالإطلاق و حمل القيد على القيد الغالبى- مع تسليم كون القيد هنا قيداً غالبيًّا- لم يكن مجال للتّرديد فى ترجيح جانب الإطلاق؛ فإنّ المفروض أنّ أدلّة التقييد فى نفسها قاصرة عن الدّلالة عليه بعد كونها واردة مورد الغالب. إلّا أنّ الكلام بعد فى أنّ حمل القيد على الغالب ليس بأولى من حمل إطلاق المطلق عليه و انصرافه إلى الغالب. فإذن تكون المطلقات أيضاً قاصرة فى نفسها عن الدّلالة على شمول الحكم و عمومه، و نتيجة ذلك وجوب الأخذ بها فى القدر المتيقّن منها، أعنى خصوص الموارد الّتى يكون القيد موجوداً- و هى موارد الدّخول فى الغير- لاغير. غاية ما فى الباب أنّ هذا ليس من جهة قيام الدّليل على التقييد، بل من ناحية قصور المطلقات عن إثبات أزيد منه. هذا ولكنَّ الّذى يسهل الخطب و يرفع الغائلة هو أنّه و إن لم نعتبر الدّخول فى الغير فى موارد قاعدة التّجاوز، إلّاأنّه لازم لتحقّق عنوان «المضى و التّجاوز»، فنفس القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢۴٢ هذا العنوان لايتحقّق إلّابالدّخول فى الغير. مثلًا: إذا شككنا فى تحقّق جزء من أجزاء الصّلاة و وجوده فإنّما يتحقّق التّجاوز عن محلّه إذا دخلنا فى جزء آخر منها أو فى مقدّمة له، و بدونه فالمحلّ باق لم يتجاوز عنه. و هذا بخلاف موارد الفراغ عن الكلّ؛ فإنّ عنوان «المضى» أو غيره من أشباهه يتحقّق بوجود آخرِ جزءٍ منه مثل التّسليم فى الصّلاة، و إن لم يدخل فى غيرها. فحينئذ يكون التقييد بالدّخول فى الغير فى خصوص «الأجزاء» من باب عدم تحقّق عنوان التّجاوز و المضى بدونه. فهذا القيد لايكون فى الواقع قيداً، بل يكون من باب تحقّق الموضوع. ولكن ليُعلم أنّ هذا إنّما هو فى مورد الشكّ فى

أصل وجود الجزء، لا ما إذا شكّ فى صحّته بعد العلم بتحقّقه و وجوده. فتحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّ الأقوى عدم اعتبار الدّخول فى الغير فى موارد القاعدتين- سواء قلنا باتّحادهما أو تعددّهما،- إلّاما يتحقّق به موضوع المضى و التّجاوز. نعم، يستثنى من ذلک بعض مواردها لورود دليل خاصّ فيه، كما سيأتى إن شاء اللّه. و بهذا البيان تنحلّ عقدة الإشكال و ترتفع الغائلة. و يؤيّد ما ذكرنا ظهور التّعليل الوارد فى روايتى «بكير بن أعين» و «محمد بن مسلم» بقوله عليه السلام: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)، و قوله عليه السلام: (و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلک)؛ لرفضه كلّ قيد سوى عنوان «البعديّة». و من الواضح أنّ ظهور التّعليل مقدّم على غيره عند التّعارض، مع ما عرفت فيها من ضعف الدّلالة. و كذلک بناء العقلاء على العمل بالقاعدة أيضاً ينفى إعتبار هذا القيد؛ لأنّه يدور مدار مضى العمل و الفراغ عنه، و لا دخل للدّخول فى الغير فيه كما هو ظاهر. نعم، يبقى فى المقام شىء و هو أنّه ما المراد من الغير بناءاً على القول باعتباره؟ و هل هو كلّ فعل مغاير للمشكوک فيه، أو يعتبر فيه قيود خاصّة؟ و سنبحث عنه فى الأمر الآتى إن شاء اللّه.

المقام الخامس: ما هو المراد من «الغير»؟

قد وقع الكلام بين الأعلام أيضاً فى أنّ الّذى يعتبر فى تحقّق التّجاوز عن محلّ الشىء هل هو الدّخول فى مطلق الغير- بناءاً على اعتبار الدّخول فى الغير-، و لو كان مقدّمة للجزء الآتى، كالهوى للسّجود، و النهوض للقيام، أو لا يكفى إلّاالدّخول فى الأجزاء الأصليّة؟ و المشهور عدم الإكتفاء بمطلق الغير، و ظاهر الرّوايات أيضاً ذلک؛ لظهور قوله عليه السلام: «إن شکّ فى الرّكوع بعد ما سجد فليمض، و إن شکّ فى السّجود بعد ما قام فليمض» فى مقام التوطئة لذكر الكبرى الكلّية بقوله: «كلّ شىء شکّ فيه و قد جاوزه فى غيره فليمض عليه» فى أنّ الغير لابدّ و أن يكون من الأجزاء الأصليّة، و أن لاغير أقرب إلى «الرّكوع» من «السّجود» و إلى «السّجود» من «القيام». اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ ذكر المثالين ليس من جهة اعتبار الدّخول فى الأجزاء الأصليّة المستقبلة، بل من باب أنّهما ممّا يكثر الإبتلاء بهما؛ و أنّ الشک فى حال الهوى أو النّهوض نادر، فإنّه يحصل عادة بعد ما استقرّ فى الغير و قبله لاتغيب صورة الفعل غالباً عن الذّهن. و يؤيّد ما عليه المشهور رواية عبدالرّحمن، قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام رجل رفع رأسه من السّجود فشکّ قبل أن يستوى جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد؛ قلت: الرّجل نهض من سجوده فشکّ قبل أن يستوى قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال سجد» «١» فإنّ المدار فيها الأجزاء الأصليّة لامقدّماتها. ولكن تعارضها رواية أخرى له عن أبى عبداللّه عليه السلام، قال: قلت له عليه السلام: رجل أهوى إلى السّجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع» «٢» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢۴۴ فإنّ ظاهر قوله: «أهوى إلى السّجود» عدم بلوغه حدّه. و رواية فضيل بن يسار قال قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: أستتمّ قائماً فلا أدرى ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت، فامض فى صلاتک، فإنّما ذلک من الشّيطان «١». هذا ولكن الرّواية الأخيرة لاتخلو عن شوب أبهام؛ فإنّ المراد من الإستتمام قائماً يمكن أن يكون إستتمامه بعد السّجود الثّانى، فلو شکّ فى ركوع الركعة السّابقة لايعتنى به، كما احتمله شيخ الطّائفة (قدّس‌اللّه سرّه الشّريف). و أمّا احتمال إرادة الإستتمام قائماً فى نفس تلک الرّكعة فبعيد جداً، لعدم تصوير وجه صحيح له. و ما ذكره المحقّق الإصفهانى قدس سره فى (نهاية الدّراية) فى توجيهه من أنّ المراد إنحناؤه للرّكوع ثمّ استتمامه القيام مع الشکّ فى أنّه ركع أم لا نادرٌ بعيد الوقوع كما لايخفى. هذا مضافاً إلى أنّ القيام بعد الرّكوع بنفسه من الواجبات، فهو من قبيل الدّخول فى جزء آخر من الأفعال الأصليّة، لا من باب الدّخول فى مقدّمة الأجزاء. و يحتمل أيضاً ورودها فى كثير الشکّ بقوله عليه السلام: «فإنّما ذلک من الشّيطان»، كما احتمله صاحب (الوسائل) بعد ذكر احتمال الشّيخ. و أمّا الرّواية الأولى فظهورها و إن كان فى الهوى الّذى هو من المقدّمات، إلّاأنّ حملها على آخر مراتب الهوى الّذى يصل إلى حدّ السّجود بقرينة غيرها من الرّوايات الّتى ذكرناها آنفاً- لاسيّما مع ذهاب المشهور إلى عدم الإعتناء بمقدّمات الأفعال- ليس ببعيد، فتأمّل. فتحصّل من جميع ذلک أنّ الّذى يقتضيه الجمع بين روايات الباب هو عدم الإعتناء بالدّخول فى مقدّمات الأفعال عند إجراء القاعدة و أنّه يجب الدّخول فى فعل آخر أصلى. و هذا

لاينافى ما ذكرناه آنفاً من ظهور روايات القاعدة فى كفاية مطلق الفراغ، و القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۴۵ كذا التّجاوز الحاصل بالدّخول فى فعل غيره أيّاً ما كان؛ لأنّه لامانع من أن يكون هذا حكماً تعبديّاً فى خصوص مورده بأن يكون الشّارع قد أسقط هنا حكم مقدّمات الأفعال و لم يعتن بها. و لاينافى ذلک بقاء الإطلاق على حاله بالنّسبة إلى سائر موارد القاعدة. و لعلّ الحكمة فى حكم الشّارع بذلک أنّ صورة الجزء السّابق لاتنمحى عن الذّهن غالباً قبل الإنتقال إلى جزء آخر مباين له؛ فحالة الذّكر الحاصلة حين الفعل باقية قبل الإنتقال إلى الجزء الثّانى، فتأمّل. و إن أبيت عن قبول هذه الحكمة فالحكم تعبّد محضٌ فى مورده. و أمّا التّفصيل بين الوضوء و الصّلاة بعدم اعتبار الدّخول فى الغير فى الأوّل دون الثّانى أو بالعكس، فهو ضعيف جداً يدفعه إتّحاد الدّليل فى البابين، كما ذكره شيخنا العلّامة الأنصارى قدس سره. و أمّا قوله فى رواية زرارة: «فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت فى حال أخرى، فى الصّلاة أو غيرها، فشككت فى بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليک فيه وضوءه لاشىء عليک فيه» «۱» فالظّاهر أنّه ليس قيداً شرعيّاً، و لعلّ الوجه فيه هو جريان العادة بأنّ صورة الفعل لاتذهب عن الذّهن عادة قبل صيرورته إلى حال آخر، و اشتغاله بفعل مباين له. و لذا جعله مقابلًا لما ذكر فى صدر الرواية بقوله: إذا كنت قاعداً على وضوئک فلم تدرأ غسلت ذراعيک أم لا؟ فأعد عليهما،- إلى أن قال:- ما دمت فى حال الوضوء. فلو كان القيد قيداً شرعياً كان هناک صورة ثالثة لم يذكرها الإمام عليه السلام، مع أنّ ظاهرها كون الإمام عليه السلام بصدد بيان جميع صور المسألة بما ذكره من الشقّين. و منه يظهر الجواب عن الإستدلال بالحديث الثّانى، أعنى صدر رواية إبن أبى يعفور «إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فشككک ليس بشىءٍ، إنّما الشکّ إذا كنت فى شىء لم تجزه». القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۴۶ فإنّه لامناص من حمل القيد على ما ذكرنا أو شبهه، كما يشهد به ذيل الرواية أيضاً؛ فإنّه خال عن هذا القيد، مع أنّه من قبيل الكبرى له. هذا مضافاً إلى احتمال رجوع الضّمير فى قوله «دخلت فى غيره» إلى غير هذا الجزء، فيكون حال أجزاء الوضوء حال أجزاء الصّلاة. و هذا الحكم و إن كان مخالفاً للمشهور، بل مخالفاً لغيرها من الرّوايات كما سيأتى، إلّاأنّ هذا الإحتمال فى نفسه أقرب إلى ظاهر الرّواية. و كونها غير معمول بها على هذا التّقدير لايوجب حملها على غيره، ما لم تقمّ قرينة لفظيّة أو حاليّة عليه، فتدبّر.

المقام السادس: المحلّ الّذى يعتبر التّجاوز عنه شرعى أو عقلى أو عادى؟

قد عرفت أنّ ظاهر إطلاقات أخبار الباب عدم الإعتناء بالشّکّ فى الشىء بعد مضيّه، أو التّجاوز عنه، أو الخروج منه، و أنّ هذه العناوين المضىّ و التّجاوز و الخروج إنّما تصدق حقيقة فى موارد يعلم بوجود أصل الشىء مع الشّکّ فى تحقّق بعض ما يعتبر فيه من الأجزاء و الشّرائط؛ فهى غير صادقة فى الموارد الّتى يشکّ فى أصل وجود الشىء حقيقة، فلا تشمل مورد قاعدة التّجاوز الّذى يكون الشکّ فيه فى أصل وجود الرّكوع أو السّجود أو غيرهما مثلًا. إلّا أنَّ تطبيق هذه الكبرى فى غير واحد من الأخبار على هذه الموارد، يدلّ على أنّ المراد من التّجاوز عن الشّئ أعمّ من التّجاوز عنه حقيقة و بالعناية- أىّ بالتّجاوز عن محلّه-، و هذا إطلاق شائع ذائع. فحينئذ يقع الكلام فى أنّ المراد ب «محل الشّىء» ماذا؟ فإنّه يتصوّر على أنحاء: ۱- المحلّ الشّرعى: و هو المحلّ المقرّر للشىء شرعاً. و لايخفى أنّ المراد منه هو المحلّ الّذى يعتبر إتيانه فيه أوّلًا و بالذّات و بحسب حال الذّكر و الإختيار، فمحلّ السّجود قبل الدّخول فى القيام بحسب جعله الأوّلى الشّرعى، و إن كان يجوز الرّجوع إليه و إتيانه بعد الدّخول فى القيام إذا تذكر قبل الرّكوع. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۴۷ فما يقال من أنّ محلّ السّجود باقٍ قبل الدّخول فى ركوع الرّكعة الآتية فاسد؛ لأنّه محلٌ له فى حال السّهو و النّسيان، و لذا لايجوز تأخيره كذلک عمداً. ۲- المحل العقلى: و هو المحلّ المقرّر له بحكم العقل و بحسب الطّبع. و قد مثّل له شيخنا العلّامة الأنصارى قدس سره بمحلّ «الرّاء» من تكبيرة الإحرام، فإنّه لابدّ أن يؤتى بها بلا فصل، و إلّالزم الإبتداء بالسّاكن المحال عقلًا. و لايخفى أنّ هذا القسم- مع غمض النّظر عن المثال الّذى ذكره قدس سره؛ فإنّ الإبتداء بالسّاكن ليس محالًا عقلًا بل هو كالتقاء السّاكن بل ثلاث ساكنات أمرٌ ممكنٌ فى لغتنا و إن لم يقع فيها، بينما وقع فى غيرها من لغات الأجانب- راجعٌ إلى المحلّ الشرعى بالمآل؛ فإنّ

الأمر إنّما يتعلّق بالأفراد الممكنة لاغير، فتأمّل. ٣- المحلّ العرفى: و هو المحلّ الّذى قرّر له بحكم الطريقة المألوفة، كمحلّ أجزاء الجملة و آيات السّورة، فإنّه لابدّ أن يؤتى بها قبل فصل طويل يوجب انمحاء صورتها كما مُثِّل له. ولكن غير خفى أنّ هذا أيضاً راجع إلى المحلّ الشرعى، فإنّ المعتبر شرعاً فى القراءة إتيانها على الطريقة المألوفة، فلو أُتى بها على غيرها كانت فاسدة غير مأمور بها شرعاً، لعدم صدق إسم الكلام أو السورة أو القراءة عليها عرفاً. ۴- المحلّ العادى: و هو المحلّ المقرّر له بحسب العادة. و العادة إمّا «عادة نوعيّة» أو «شخصيّة»، و الأولى مثل الإتيان بأجزاء الغسل متوالية؛ فإنّ التّوالى و إن لم يكن معتبراً فيها شرعاً و يجوز الفصل بينها بساعة أو يوم أو أيّام إلّاأنّه جرت عادة النّاس بإتيانها متوالية غالباً. و الثّانى كمن اعتاد أداء الصّلاة فى أوّل وقتها؛ فإنّ أوّل الوقت بالنّسبة إليه محل عادى. و لا إشكال و لا كلام فى الإقسام الثلاثة الأولى؛ لما عرفت من رجوعها إلى المحلّ الشّرعى، و إنّما الكلام فى القسم الأخير بكلا شقّيه، فقد نفاه كثيرٌ من أعلام المتأخّرين كشيخنا العلّامة الأنصارى، و المحقّق الخراسانى، و المحقّق الإصفهانى و غيرهم (قدّس اللّه أسرارهم.) القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۴۸ إلّا أنّه قد يُحكى عن غير واحد من الأعاظم ممّن تقدّم- كفخر المحقّقين و غيره- الميل إلى إجراء قاعدة الفراغ و التّجاوز هنا، حتّى أنّهم مثّلوا له بمعتاد الموالاة فى غسل الجنابة إذا شكّ فى الجزء الأخير منه. بل يُحكى عن الفخر الإستدلال له بخبر «زرارة»، و بأنّ خرق العادة على خلاف الأصل. و الّذى ينبغى أن يقال: إنّه كما عرفت ليس فى أخبار الباب من لفظ «المحلّ» عينٌ و لا أثر، حتّى يتكلّم فى المراد منه؛ و إنّما المذكور فيها عنوان «الخروج» و «المضى» و «التّجاوز» بمعناها الأعمّ من الحقيقى و المجازى كما عرفت، و فى صدق هذه العناوين على التّجاوز عن المحلّ المعتاد إشكال؛ لأنّ القدر المعلوم منها المستكشف من الأمثلة المذكورة فى الرّوايات هو المحلّ الشّرعى، أو ما يرجع إليه، و لا إطلاق يعتمد عليه بالنّسبة إلى غيره كما لايخفى. هذا ولكنَّ المكلّف إذا كان من قصده الإتيان بأجزاء الغسل- مثلًا- متواليةً، كان داخلًا تحت ملاك التّعليل الوارد فى الرّوايات بقوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، و قوله فى رواية محمد بن مسلم: «كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»؛ لما قد عرفت من أنّه كالصّغرى لكبرى محذوفة، و هى أنّ الذاكر لايأتى بما يخالف مقصده و مرامه. و من الواضح أنّ المحلّ الشّرعى أو العقلى أو العرفى بما هو لا دخل فى هذا المعنى، و إنّما هو مقدّمة لقصد الفاعل إليه؛ فإنّ الفاعل إذا كان بصدد الإتيان بعمل و كان عالماً بأنّ أجزاءه مترتّبة شرعاً على نحوٍ خاص فلا محالة يقصده بهذا التّرتيب، و إذا كان قاصداً له بهذا التّرتيب- و العاقل لايأتى بما هو مخالف لمرامه- كان فعله الخارجى منطبقاً على قصده، إلّاأن يكون غافلًا أثناء العمل، و هو خلاف أصالة عدم الغفلة المأخوذة من ظهور حال الفاعل. و الحاصل أنّ المحلّ الشرعى أو ما يشبهه لا دخل له فى هذا التّعليل أصلًا، بل هو مبنى على قصد الفاعل ونيّته فقط؛ فلو حصل هذا القصد بعلل أخرى غير التّرتّب الشّرعى، كالعادة، كانت العلّة جارية فيها. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۴۹ و من هنا تعرف أنّ المحلّ العادى بما هو لا أثر لها فى جريان القاعدة، إلّاأن تكون العادة كاشفة عن قصد الفاعل؛ فإنّ الفاعل إذا كان معتاداً بعادة نوعيّة أو شخصيّة بإتيان عمل كالغسل- مثلًا- متوالياً، كشفت هذا العادة عن أنّه حين الفعل قصده بهذا النّحو، فيجرى التّعليل فى حقّه؛ و لو فرض عدم كشف العادة عنه فى مقام، لم يعتدّ بها أصلًا، فتدبّر فإنّه حقيقٌ به. هذا و يمكن الإستدلال على اعتبار المحلّ العادى، بالمعنى الّذى ذكرنا، بالسّيرة العقلائيّة الّتى استدلّلنا بها لأصل القاعدة؛ فهل‌ترى من نفسك إذا كنت بصدد كتابة كتاب أو تركيب معاجين أو حساب أمور عديدة، و كنت عالماً بأجزائها و شرائطها، و بعد ذلك شككت فى أنّك أتيت بها صحيحة تامّة، فهل ترجع إليها مرّة بعد مرّة و إن كان محلّها العقلى باقٍ بعدُ، أو تعتمد على ما كنت بصدده و تتعامل مع ما فعلت معاملة الفعل الصّحيح؟ و هل‌ترى من نفسك إذا أتيت بغسل الجنابة بقصد رفع الجنابة ثمّ مضى أيّام أو شهور، ثمّ شككت فى الإتيان بالجزء الأخير منه، تعود إليه مرّة بعد مرّة لأنّ أجزاء غسل الجنابة فى نفسها ليس لها محلّ شرعى يفوت بالفصل الطّويل؟ فالإنصاف أنّ الإعتماد على المحلّ العادى فى إجراء القاعدة بالمعنى الّذى ذكرنا قريب جدّاً، و لعلّ ما حُكى عن الفخر و غيره من أعاظم أصحابنا أيضاً ناظر إلى هذا المعنى. هذا ولكنّ الّذى منع غير واحد من كُبراء الأصحاب عن إختيار هذا القول و جعلهم فى وحشة منه، أنّ فتح هذا الباب يوجب فقهاً جديداً؛ فإنّ لازمه أنّه إذا كان من عادة الإنسان الإتيان بالصّلاة أوّل وقتها، أو

الوضوء بعـد الحـدث فوراً، الحكم بعـدم وجوب الإتيان بها عليه لو شكّ آخر وقتها و كذا عدم وجوب تحصـيل الطّهارة لو شكّ بعد حـدثه بفصل طويل. ولكنّه توهّم باطل؛ فإنّ ما ذكرنا من البيان يختصّ بما إذا أحرز إقدام الفاعل على العمل قاصداً لإتيان تمام أجزائه و شرائطه، ثمّ بعد ذلك شكّ فى تماميتها؛ فإنّ هذا القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۵۰ الفعل محكوم بالصحّة و التماميّة، و لو كان المحلّ الشّرعى لتدارك بعض أجزائه باقياً، فإنّ العادّة كافية هنا. و أمّا إذا شكّ فى أصل وجوده و لم يحرز إقدام المكلّف على العمل قاصداً له كذلك فلا. و لعلّ ما حُكى عن الفخر و غير واحد من أعاظم الأصحاب أيضاً ناظرٌ إلى هذا المعنى؛ فإنّهم مثّلوا بغسل الجنابة لمعتاد الموالاة إذا شكّ فى الجزء الأخير منه، و من الواضح أنّ هذا لايوجب فقهاً جديداً و لا ما يستوحش منه من الفتاوى، فافهم.

المقام السابع: عموم القاعدة لجميع أبواب الفقه

لايخفى أنّ مورد جريان قاعـدة التّجاوز بالنّسـبة إلى الأجزاء عنـد الشكّ فى أصل وجودها، و قاعدة الفراغ بالنّسـبة إلى مجموع العمل عنـد الشكّ فى بعض ما يعتبر فيها، و إن كان فى غير واحد من أخبار الباب هو «الصّـلاة» و «الطهور»، إلّاأنّ إطلاقات الأخبار لاتختصّ بهما، بل تشـملها و غيرهما من سائر العبادات، بل المعاملات من العقود و الإيقاعات، و غيرها. و قد عرفت أنّها تشير إلى كبرى واحدة تحتوى على القاعدتين معاً. فلو شكّ فى صـحّة عقدٍ أو إيقاع بعد الفراغ عنه و مضـيّه لم يعتدّ بالشّك و يمضى عليه كما هو. و كذا لو شكّ فى صـحّة غسل ميّت و كفنه و دفنه، فإنّ العمومات و الإطلاقات تقتضى صحّتها بعد مضيّها. و لا وجه لتخصيصها بباب الصّلاة و الطّهـارة، أو أبواب العبادات. و القول بأنّها القـدر المتيقّن فى مقام التّخاطب فلا تشـمل العمومات غيرها، كما ترى؛ لمّا تحقّق فى محلّه من أنّ مجرّد وجود القـدر المتيقّن فى مقام التّخاطب لايضـرّ بإطلاق الدّليل، و إلّاأشـكل الأمر فى جميع الإطلاقات الواردة فى الأخبار الّتى وقع السؤال فيها عن موارد خاصّـة، و لايظنّ بأحـد الإلتزام به فى أبواب الفقه. هذا مضافاً إلى أن بعض الأخبار العامّة غير وارد فى مورد خاص، و دعوى القـدر المتيقّن فيه أيضاً باطلٌ جـدّاً. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۵۱ ولكن فى إجراء قاعدة التّجاوز بالنّسـبة إلى الكلمـات و أجزاء عقـد البيع و نحوه إشـكال، يظهر وجهه بمـا سـيأتى فى الفصل الآتى إن شاء اللّه. وقـد عرفت سابقاً أنّ الفقيه المتتبّع الماهر صاحب (الجواهر) تمسّك بهـذه القاعـدة فى مسألـة الشكّ فى عـدد أشواط الطواف بعد الفراغ منه؛ مضافاً إلى ما ورد فيها من الرّوايات الخاصّة. و لعلّ المتتبّع فى كلماتهم يقف على غيره ممّا يتمسّك فيها بهذه القاعدة. و صرّح فى الجواهر أيضاً فى باب الشّك فى أفعال الوضوء: «إنّ هذه القاعدة محكمة فى الصّلاة و غيرها من الحجّ و العمرة و غيرهما» «۱»

المقام الثامن: عمومها للأجزاء غير المستقلّة

هذا كلّه بالنّسـبة إلى عدم اختصاصـها بأبواب الطّهارة و الصّلاة، و شمولها لجميع أبواب الفقه؛ و أمّا بالنّسبة إلى الأجزاء غير المستقلّة- أى أجزاء كل جزء- مثل آيات الحمـد و كلمات جملـة واحدة، فقد استشـكل بعضـهم كالمحقّق النّائينى قدس سره فى جريان قاعدة التّجـاوز فيهـا؛ بينمـا صـرّح آخرون فى تعليقـاتهم على «العروة الوثقى» بجريانهـا فيهـا. و غايـة مـا يمكن أن يقال فى وجه المنع أمران: أحـدهما: إنّ إطلاقات الأدلّة بطبعها الأوّلى لا دلالة لها إلّاعلى قاعدة الفراغ بالنّسـبة إلى مجموع العمل، ولكن الأخبار الخاصّة و بعض الأخبار العامّـة المصـدّرة بالشّك فى أجزاء الصّـلاة، من الرّكوع و السّـجود، كدليل حاكم عليها توجب سعة دائرتها؛ و من المعلوم أنّ القـدر الثّابت من الـدّليل الحاكم هنا هو الأجزاء المسـتقلّة و أمّا بالنّسـبة إلى أجزاء الجزء فلا. و أنت خبير بأنّ هذا يبتنى على ما اختاره المحقّق المذكورقدّس‌سرّه فى أصـل بنـاء القاعـدتين، و قـد أشـرنا إلى فساده غير مرّة، و أنّه بنـاءاً على تعـدّدهما كـلّ واحـد القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۵۲ مسـتقل بالجعـل؛ و بنـاءاً على اتّحادهما فإنَّ نسـبتهما إلى إطلاقات أدلّتهما تكون متساويـة. ثانيهما: إنّ قاعـدة التّجاوز تقتضـى عدم الإعتداد بالشّكّ فى الجزء بعد ما جاوز محلّه الشّـرعى، و من المعلوم أنَّ الأجزاء غير المستقلّة مثل «اللّه» و «أكبر»

فی تکبیرة الإحرام لیس لها محلّ شرعی تعبّدی، و إنّما یکون هذا التّرتیب الخاص من مقوّمات التّکبیر، بحیث لو قال: «أکبر اللّه» کان آتیاً بما هو مباین للمأمور به، لا آتیاً به فی غیر محلّه؛ و هذا المعنی بالنّسبة إلی حروف کلمة واحدة أظهر، فإجراء القاعدة فی مثل هذه الأجزاء محلّ تأمّل و إشکال. و فیه: أنّ محلّ أجزاء الجزء لیس دائماً من قبیل مقوّماتها بحیث إذا حوّلت أجزاؤه عن محلّها صار أمراً مغایراً له، أو غلطاً رأساً، کما فی جزئی تکبیرة الإحرام، ففی مثل ذلک ربّما نقول بعدم جریان قاعدة التّجاوز فیه مطلقاً. ولکن قد یکون من قبیل آیات السّورة الواحدة، و تغییرها عن محلّها یکون من قبیل تغیّر الأجزاء الأصلیّة للصّلاة عن محالّها کما لایخفی، فکلٌّ من هذه الآیات مأمور بها، و لها محلّ شرعی بحسب نزول الآیات، أو أمر النّبی صلی الله علیه و آله بقراءتها کذلک، علی تفصیل فی محلّه، فإذا شکّ فی قراءة الآیة السّابقة یصدق أنّها «شیء» شکّ فیه و قد جاوز عنه و دخل فی غیره. فعموم لفظ «الشیء» کعنوان «التّجاوز» و «الدّخول فی الغیر»- لو قلنا بإعتباره- شاملٌ لها. بل یمکن القول بشمولها لجزئی التّکبیر؛ لما قد عرفت سابقاً من أنّ عنوان «المحلّ» فضلًا عن «المحلّ الشّرعی» غیر موجود فی روایات الباب حتّی یتکلّم فیه، بل المذکور فیها عنوان الشّیء و التّجاوز و أمثالهما، و هی صادقة بالنّسبة إلی کلمة «اللّه» بعد الدّخول فی «أکبر». نعم، فی خصوص هذا المورد إشکال ناشٍ من أنّ جریان القاعدة إنّما یکون بعد إحراز عنوان الصّلاة، و مع هذا الشکّ لم یحرز دخوله فی الصّلاة بعدُ، فتأمّل. و إذا سلّمنا ورود الإشکال هنا فجریان القاعدة فی غیرها سلیمة عنه. القواعد الفقهیة، ج ١، ص: ٢٥٣ نعم، فی إجراء القاعدة فی أجزاء کلمة واحدة بل الکلمات المتقاربة کجزئی تکبیرة الإحرام و ما شابهها إشکال آخر، و هو قوّة إنصراف الإطلاقات عنها، لاسیّما بعد ملاحظة التّعلیلات الواردة فیها؛ فإنّ صورة العمل لاتکاد تخفی عن الذّهن عادة بمجرّد ذلک الزّمان القلیل، فلا یصدق فی حقّه أنّه فی الحرف الأوّل أذکر منه فی الثّانی، بل هو بعدُ کأنَّه فی محلّ الفعل غیر متجاوز عنه؛ فالأخذ بالإطلاق بالنّسبة إلیها مشکل جدّاً. نعم، لو کان الشکّ فی آیات السّورة، أو فصول الأذان و الإقامة، لاسیّما فی الآیات و الفصول المتباعدة لم یبعد الأخذبها. بقی هنا شیء: و هو أنّه هل تجری قاعدة «التّجاوز» فی الأعمال المستقلّة کما تجری فی أجزائها، فیحکم بتحقّقها بعد التّجاوز عن محلّها، أو الدّخول فی عمل مستقلّ بعدها، أو لا؟ مثلًا: إذا دخل فی صلاة العصر فشکّ فی أنّه صلّی الظهر أو لا؟ فهل یحکم بتحقّق صلاة الظهر بمقتضی القاعدة- لا من ناحیة شرطیّة ترتّب العصر علیها، فإنّ ذلک أمر راجع إلی باب الأجزاء و الشّرائط، بل من ناحیة نفس صلاة الظّهر- بحیث لایجب الإتیان بها و لو بعد صلاة العصر، أو یجب الإتیان بها؟ قد یقال: إنّ القاعدة کما تجری فی مثل «الأذان و الإقامة» بعد الدّخول فی الصّلاة لورود النصّ فیها کما مرّ، کذلک تجری فی مثل صلاة الظّهر فی المثال المذکور و شبهها. نعم، بناءاً علی تعدّد القاعدتین و توهّم اختصاص دلیل قاعدة التّجاوز بخصوص أجزاء الصّلاة و ما هو کالشّرط و لو لکمالها کالأذان و الإقامة، لم تجر فی غیر الأجزاء و شبهها. هذا ولکنّ التّحقیق عدم جریان القاعدة فی مفروض المسألة، و لو قلنا باتّحاد القواعد الفقهیة، ج ١، ص: ٢٥٤ القاعدتین و دخولهما تحت عنوان واحد شامل لجمیع الأبواب- کما هو المختار-؛ و ذلک لأنّ صّلاة الظهر لها اعتباران: إعتبار من ناحیة نفسها، و اعتبار من ناحیة ترتّب العصر علیها؛ و موضوع «التّجاوز» فی مفروض المسألة إنّما یصدق بالإعتبار الثّانی، فإنّ محّل صلاة الظّهر من ناحیة إشتراط ترتّب العصر علیها یمضی بالدّخول فی العصر، ولکن محلّها بالإعتبار الأوّل و فی نفسها باقٍ إلی آخر وقتها الممتدّ إلی الغروب، و لذا لو نسیها و تذکّر بعد صلاة العصر وجب الإتیان بها. و إن شئت قلت: التّرتیب شرط لصحّة صلاة العصر لا لصحّة الظهر، فإذا لم یصدق عنوان التّجاوز علیها بهذا الإعتبار فکیف تجری القاعدة فیها؟ نعم، بعد مضیّ وقتها و دخول وقت آخر یحکم بتحقّقها بمقتضی عموم هذه القاعدة، و لو لم یکن هناک دلیل آخر یدلّ علی عدم الإعتناء بالشکّ بعد الوقت. ثمّ لایخفی علیک أنّه لافرق فی ذلک بین القول بکون القاعدة أمارة، أو أصلًا؛ لما عرفت سابقاً من أنّ الأمارة إنّما تثبت آثار الواقع فی خصوص موردها لا بالنّسبة إلی غیره، فراجع ما ذکر هناک.

المقام التاسع: جریان القاعدة عند الشّکّ فی صحّة الأجزاء

لا إشكال فی جريان القاعدة عند الشّک فی صحّة المركّب، كالصّلاة و الوضوء، إذا شكّ فيه من جهة الإخلال ببعض ما يعتبر فيها من الأجزاء و الشّرائط. و هل تجری فی موارد الشّک فی صحّة «الجزء»، كما إذا شكّ فی صحّة القراءة أو الرّكوع من جهة الإخلال ببعض ما يعتبر فيها من الشّرائط، فيحكم بصحّتها بمقتضی القاعدة؛ أو تختصّ بالشّک فی أصل وجود الأجزاء- كما هو مورد أحاديث الباب- و لا تجری عند الشّک فی صحّتها؟ الحقّ أنّه لو قلنا باتّحاد القاعدتين- كما هو المختار- فلا إشكال فی كون الحكم عامّاً للكلّ و أجزائه؛ و ذلک لما عرفت من أنّه بناءاً علی هذا يكون قوله: «كلّ ما القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۵۵ شككت فيه ممّا قد مضی» و شبهه من أخبار الباب عامّاً شاملًا للشّک فی الشیء بعد الفراغ و التّجاوز عنه؛ من غير فرق بين الكلّ و الجزء، و لابين التّجاوز عن نفسه- بأن يكون أصل وجوده محرزاً-، و بين المضی عن محلّه- بأنّ يشکّ فی أصل وجوده-. غاية الأمر أنَّ صدق التّجاوز و المضی فی الأوّل حقيقی، و فی الثّانی بنوع من العناية و الإدّعاء. و أمّا إذا قلنا بتغاير القاعدتين، و اختصاص قاعدة التّجاوز بالأجزاء، كاختصاص قاعدة الفراغ بالكلّ، فقد يشكل الأمر؛ من جهة ظهور أخبار قاعدة التّجاوز فی الشّک فی أصل وجود الجزء، لا فی صحّته بعد الفراغ عن وجوده، كما قيل باختصاصها بأجزاء الصّلاة و عدم جريانها فی غيرها؛ و لا دليل علی التّعميم هنا إلّاأمور: أحدها: إنّ الشّک فی صحّة الجزء راجع إلی الشّک فی «وجود الشّیء الصّحيح» علی نحو كان التّامّة، فعموم القاعدة يشملها. و فيه: إنّه خلاف ظاهر الأخبار علی هذا المبنی؛ لأنّها ظاهرة فی الشّک فی أصل وجود الشّیء من رأس، لاوجود الشّیء بصفة الصحّة. ثانيها: إنّ عمومها و إن كان لا يشمله فی بدء النّظر إلّاأنّه شامل له بتنقيح المناط؛ لعدم خصوصيّة فی هذا الفرد، أعنی الفرد الّذی يشک فی أصل وجوده. بل يمكن دعوی الفحوی و الأولويّة القطعيّة؛ لأنّ الشّک فی أصل وجود الجزء إذا كان داخلًا تحتها كان الشّک فی صحّته بعد إحراز وجوده أولی و أقرب. و هذا الوجه حسن جداً. ثالثها: أن يستند فی هذا التّعميم إلی أنّ أصالة الصحّة فی فعل المسلم أصل برأسه، و مدركها ظهور حال المسلم كما قال فخر الدّين فی (الإيضاح): «إنّ الأصل فی فعل العاقل المكلّف الّذی يقصد براءة ذمّته بفعل صحيح و هو يعلم الكيفيّة و الكمّية الصحّة». ذكر هذا الوجه شيخنا العلّامة الأنصاری قدس سره، ثمّ استشهد له بعموم التّعليل فی قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشکّ». القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۵۶ أقول: هذا راجع إلی ما أشرنا إليه غير مرّة من أنّ أصالة الصحّة كما تجری فی أفعال الغير كذلک تجری فی فعل النفس، و أنّها ممّا جرت عليه سيرة العقلاء فی أفعالهم و احتجاجاتهم، و أنّ التّعليل الوارد فی هذه الرّواية و رواية محمّد بن مسلم: «هو حين انصرف أقرب إلی الحقّ منه حين يشّک» إشارة إلی هذه السّيرة العقلائيّة.

المقام العاشر: جريان القاعدة فی الشّرائط

قد عرفت أنّه لا إشكال فی جريان القاعدة فی الأجزاء عموماً- كما هو المختار-، أو خصوص أجزاء الصّلاة- كما هو مذهب بعض-؛ ولكن فی جريانها فی الشّرائط كلام و إشكال، و اختار كلّ مذهباً: فمن قائلٍ بعدم جريانها فيها مطلقاً، و لزوم إعادة المشروط و لو شکّ بعد الفراغ عنه؛ فيجب إعادة الصّلاة بعد الفراغ عنها إذا شكّ فی شیء من الطّهارة و شبهها. نقله شيخنا العلّامة الأنصاری قدس سره عن بعض أصحابنا و لم يسمّ قائله. و هو مذهبٌ عجيب لا وجه له أصلًا؛ لعدم قصور فی النّصوص الخاصّة الدّالّة علی عدم الإعتناء بالشّک فی الصّلاة و الطّهور بعد مضيّهما، و لا فی الرّوايات المطلقة و لا من حيث الفتوی. و من قائلٍ بجريانها فيها مطلقاً، حتّی قال بعضهم بأنّ جريانها فيها يوجب إحراز وجود الشّرط حتّی بالنّسبة إلی الأعمال الآتية؛ فلا يجب تحصيل الطّهارة علی من شکّ فی صلاة بعد الفراغ عنها من ناحية الشکّ فی الطّهارة حتّی بالنّسبة إلی الصّلوات الآتية. و هذا القول أيضاً جائرٌ عن قصد السّبيل، قد عرفت فساده سابقاً. و من قائلٍ بجريانها بالنّسبة إلی نفس العمل المشروط، إمّا مطلقاً، و إمّا فی خصوص ما إذا فرغ من المشروط كلّه؛ و أمّا إذا كان فی الأثناء فلا تجری فيه. و التّحقيق، أنّ الشّرط دائماً يكون من قبيل الكيفيّات أو الحالات المقارنة للمشروط، خلافاً لما ذكره غير واحد من المحقّقين فی المقام من إمكان كون الشّرط القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۵۷ عملًا مستقلًّا يؤتی به قبل المشروط، كما فی الوضوء بناءاً علی ما يستفاد من ظاهر قوله تعالی: «إذا قُمْتُم إلی الصّلاةِ ...»، فإنّ هذا خلاف مفهوم الشّرط. فالشّرط دائماً من

قبيل الحالات و الأوصاف و الكيفيّات المقارنة، الّتى يكون تقييدها داخلًا فى المشروط دون ذواتها؛ و هذا هو الفارق بينه و بين الجزء. و أمّا الوضوء- لو قلنا بكونه شرطاً بعينه، لا الطّهارة الحاصلة منه- فالشّرط فى مورده حقيقة هو تأخّر الصّلاة عنه، و هو صفة لاحقة للصّلاة، و إلّافالعمل المستقلّ المأتى به قبلًا أو بعداً إذا لم ينتزع منه عنوان «التّعقّب» أو «اللحوق» أو مثلهما الّذى يكون من الأوصاف المقارنة للمشروط لامعنى لكونه شرطاً. هذا ولكن الشّرط من ناحية استقلال منشأ انتزاعه فى الوجود، و عدم استقلاله، على أقسام: أحدها: ما يستقلّ فى الوجود و لايمكن تحصيله لمجموع المشروط إلّاقبله، كالطّهارة؛ فإنّ تحصيلها لمجموع الصّلاة لايكون إلّاقبلها. ثانيها: ما يستقلّ فى وجوده، ولكن يمكن تحصيله فى الأثناء لكلّ جزء، كالإستقبال و السّتر و غيرهما. ثالثها: ما لا يستقلّ فى وجوده، كالموالاة؛ فإنّها أمر ينتزع من نسبة خاصّة بين أجزاء الصّلاة، و ليست كالطّهارة أو الإستقبال حتّى يمكن تحصيلها و لو بدون الصّلاة. ففى جميع هذه الأقسام إذا كان الشّكّ بعد الفراغ عن المشروط بتمامه، كما إذا شكّ بعد التّسليم فى شىء من الصلاة فلا إشكال فى جريان القاعدة فيها و الحكم بصحّتها؛ لشمول إطلاقات الأدلّة لها على جميع المبانى. نعم، يجب تحصيل الشّرط المشكوك للأعمال الآتية لما أشرنا إليه فى الأمر الرّابع، فراجع. و أمّا إذا كان الشّك فى أثنائه فقد يقال بأنّه لا إشكال أيضاً فى جريان القاعدة فى القسم الأوّل، لأنّ المفروض عدم إمكان تحصيله إلّاقبل العمل، فهو أمرٌ قد تجاوز عنه و دخل فى غيره. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٥٨ و هذا إنّما يتمّ إذا قلنا بشرطيّة نفس الوضوء مثلًا، و قد عرفت ما فيه من الإشكال، و أمّا إذا قلنا بشرطيّة الطّهارة الحاصلة منها فإجراؤها فيه مشكل. و الوجه فيه أنّ مجرّد عدم إمكان تحصيله إلّاقبل العمل لا دخل له فيما نحن بصدده؛ لأنّ المأمور به هو الحالة الحاصلة منه، المقارنة للعمل، و ما يؤتى به قبله فهو من قبيل المقدّمة له، و مجرّد ذلك لايوجب صدق المضى و التّجاوز عنه إلّابالمسامحة؛ فإجراء القاعدة فى هذا القسم مشكلٌ جدّاً. و أمّا القسم الثّانى، فلا يبعد جريان القاعدة فيه بالنّسبة إلى الأجزاء السّابقة، مع وجوب تحصيله للأجزاء الآتية، فلو شكّ فى أثناء صلاته فى استقبال القبلة فى بعض الرّكعات السّابقة، و هو مستقبل القبلة لما هو فيه من الرّكعة، أمكن الحكم بصحّة صلاته و دخل فى قوله: «كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو». وقد عرفت عدم الفرق بين المركّب و أجزائه فى ذلك. هذا ولكن قد يستشكل عليه تارة: بأنّ شرطيّة الإستقبال و شبهه أمرٌ وحدانى بالنّسبة إلى مجموع الصّلاة، و محلّه هو المجموع، فما دام المصلّى مشتغلًا بالصّلاة فمحلّه باق و لم يتجاوز عنه. و فيه: إنّ مثل هذا الشّرط و إن كان أمراً واحداً فى مجموع الصّلاة، إلّاأنّه ينحلّ بالنّسبة إلى كلّ جزء من أجزاء الصّلاة، و يكون داخلًا تحت عنوان «الشّىء» الوارد فى الإخبار. هذا مضافاً إلى أنّ الإشكال إنّما يتوجّه لو أُريد إجراء القاعدة بالنّسبة إلى نفس الشّرط، و أمّا إذا لوحظت بالنّسبة إلى نفس الأجزاء المشروطة به، فلا وجه للإشكال فيها أصلًا. و أخرى: بأنّ الشّرائط لامحلّ لها حتّى يصدق التّجاوز عنها، فإنّها من قبيل الكيفيّات و الحالات العارضة للأجزاء، فالتّجاوز عنها إنّما يكون عرضيّاً بتبع التّجاوز عن الأجزاء لاحقيقيّاً، فلا يمكن إجراء القاعدة فيها. و فيه مضافاً إلى أنّ التّجاوز عن الشّرط بتبع التّجاوز عن محلّه من الأجزاء كافٍ القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٥٩ فى صدق عنوان التّجاوز عنه؛ فإنّ هذا مصداق التّجاوز حقيقةً لا- مجازاً و مسامحة، فالتستّر أو الإستقبال المقارن للقراءة أمرٌ يتجاوز عنه حقيقةً بعد الدّخول فى الرّكوع، أنّ هذا الإشكال كالإشكال السّابق إنّما يتوجّه إذا جعل نفس الشّرط مورداً للقاعدة، و أمّا إذا كانت الأجزاء مورداً لها من جهة الشّك فى صحّتها و تماميتها بعد الفراغ عنها، أو التّجاوز عن محلّها فلا يبقى مورد له؛ و ذلك لما مرّت الإشارة إليه من أنّ الشّك فى صحّة الجزء كالشّك فى أصل وجوده مشمول لعمومات القاعدة. و أمّا القسم الثّالث من الشّرائط فإجراء قاعدة التّجاوز فيه و إن كان مشكلًا؛ فإنّ الموالاة- مثلًا- أمرٌ منتزع عن نسبة خاصّة بين أجزاء الصّلاة، و ليست شيئاً يتجاوز عنه برأسه، فانصراف الإطلاقات عنها قوىّ جدّاً، فلا- يقال: إنّ الموالاة بين آيات الحمد أمر تجاوز عنه و دخل فى غيره، إلّاأنّه لامانع من إجراء القاعدة بالنّسبة إلى نفس الحمد و السّورة أو غيرهما بعد التّجاوز عنها و الشكّ فى صحّتها من ناحية موالاتها. بقى هنا شىء: و هو أنّه قد يستشهد للقول بالتّفصيل بين الشّك فى الوضوء بعد الفراغ عن الصّلاة، و الشّك فيه فى أثنائها، بما رواه على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام «قال: سألته عن رجل يكون على وضوء، و يشكّ على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكر و هو فى صلاته إنصرف فتوضأ و أعادها، و إن ذكر و

قد فرغ من صلاته أجزأه ذلك»، «۱» بنـاءاً على أنّ مورد السّؤال هو من يكون على وضوء باعتقـاده ثمّ يشكّ فى ذلك. و لكن فيه أنّ الأظهر فى معنى الرّواية هو أن يكون على وضوء فى زمان، ثم يشكّ فيه فى زمان بعده، فيكون مجرى للإستصحاب، لا مورداً لقاعدة الفراغ و حينئـذ إمّا يحمل هـذا الحكم على الإسـتحباب، كما فعله صاحب (الوسائل)، و أمّا أن يطرح القواعـد الفقهيـة، ج۱، ص: ۲۶۰ لمعارضته لأخبار الإستصحاب.

المقام الحادی عشر: لماذا لاتجری القاعدة فی أفعال الطّهارات الثلاث؟

الظّاهر أنّه لاخلاف بينهم فى عـدم جريان قاعـدة التّجاوز فى أجزاء الوضوء، إذا انتقل من جزء إلى جزء آخر، قبل الفراغ من تمامه. و قـد أدعى غير واحـد الإجمـاع عليه، بـل لعـلّ نقـل الإجمـاع فيه مسـتفيض. هـذا بالنّسـبة إلى الوضوء و أمّـا إلحاق الغسل بالوضوء فهو المشـهور كما حكى من طهارة شـيخنا العلّامـة الأنصارى، و عن جماعـة من أئمّة الفقه كالعلّامة و الشّـهيدين و المحقّق الثّانى و العلّامة الطّباطبائى (قدّست أسـرارهم) التّصـريح به، و عن بعضـهم النّص على إلحاق التيمّم بهما. هذا حال المسألة من ناحية الفتاوى. و الظّاهر أنّ الأصـل فيهـا ما رواه زرارة عن أبى جعفر الباقر عليه السـلام: قال: إذا كنت قاعـداً على وضوئك فلم تـدر أغسـلت ذراعيك أم لا؟ فأعد عليهما و على جميع ما شـككت فيه أنّك لم تغسـله أو تمسـحه، ممّا سـمّى اللّه مادمت فى حال الوضوء؛ فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه، و قـد صـرت فى حال أخرى فى الصّـلاة أو فى غيرها، فشـككت فى بعض ما سـمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليك فيه وضوءه، لاشـىء عليك فيه الحديث. «۱» و هذه الرّواية صـريحة فى وجوب الإعتناء بالشّك و الإتيان بالمشـكوك مادام مشـتغلًا بالوضوء، و أنّ عـدم الإعتناء به يختصّ بصورة الفراغ منه؛ بل الـدّخول فى حال آخر. ولكن قـد عرفْت فى الأمر الخامس أنّ هذا ليس فى الحقيقة من قبيـل القيـد. و يؤيّـده روايـة بكير بن أعين، قـال: قلت له: الرّجـل يشـكّ بعـدما يتوضّـأ؟ قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشك «۲» القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۶۱ فإنّهـا ظاهرة فى أنّه حال الوضوء أذكر، فبمقتضـى أذكريّته يجب عليه الإعتناء بشـكّه مادام مشـتغلًا به. ولكن فى دلالتهـا تأمّل؛ لأنّها غير ناظرة إلى صورة الشكّ فى بعض أجزاء الوضوء بعـد انتقاله إلى جزء آخر. و اسـتدلّ له بروايـة ثالثة نقلناها سابقاً، و هى ما رواه إبن أبى يعفور عن أبى عبـداللّه عليه السـلام قال: إذا شـككت فى شـىء من الوضوء و قـد دخلت فى غيره فليس شـكك بشـىء، إنّما الشّك إذا كنت فى شىء لم تجزه. «۱» بناءاً على رجوع ضـمير «غيره» إلى «الوضوء»، فيكون دالًا بمقتضـى مفهومه على وجوب الإعتناء بالشكّ مادام مشـتغلًا بالوضوء. ولكنّك قد عرفت فيما سبق أنّ رجوع ضمير «غيره» إلى الوضوء– مع قطع النّظر عن سـائر أخبـار البـاب و الإجمـاع المـدّعى عليه فى المسألـة– غير معلوم، بـل الظّاهر رجوعه إلى الشّـىء المشـكوك فيه، بقرينة الإطلاـق الوارد فى ذيلهـا؛ فـإنّه دال على أنّ كـلّ شـىء– سواء فيه الكـلّ و الجزء– تجاوز عنه و دخل فى غيره يمضـى عليه، و لايعتنى بالشّك فيه. و يؤيّـد ما ذكرنا ورود هـذا التّعبير بعينه فى باب أجزاء الصّـلاة فى رواية «زرارة» و «إسـماعيل بن جابر»، و ليس المراد منه هناك إلّاالتّجاوز عن الجزء المشكوك فيه و الدّخول فى سائر الأجزاء. فالإستدلال بهذا الحديث فى حدّ نفسه مشكل، بل لعلّه فى بدء النّظر على خلاـف المقصود أدلّ. و يمكن الإسـتدلال له أيضاً بروايـة أبى يحيى الواسـطى، عن بعض أصـحابه، عن أبى عبـداللّه عليه السـلام: قال: قلت: جعلت فـداك، أغسل وجهى ثمّ أغسل يدى، و يشـكّكنى الشّيطان أنّى لم أغسل ذراعى و يدى؟ قال: إذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعـد. «۲» فـإنّه لو كان مجرّد التّجاوز عن جزء من الوضوء كافياً فى عـدم الإعتناء بالشكّ فيه لم يحتـجّ إلى تحصـيل أمارة قطعيّـة أو ظنّية على غسل الذّراع– و هو وجدان برد الماء القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۶۲ عليه–، بل كان مجرّد التّجاوز عنه كافياً فيه. ولكن الظّاهر منه كون الشكّ فى حال الإشتغال بغسل اليد، و كأنّ منشأ شكّه كان هو الوسوسة فى أفعال وضوئه، و تعبير الرّاوى بقوله: يشـكّكنى الشّيطان أيضاً شاهـد عليه. فهـذه الرّواية أجنبيّة عن المقصود. فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما يدلّ على هذا الحكم من السـنّة دلالة ظاهرة منحصـر فى رواية زرارة و العجب من شـيخنا العلّامة الأنصارى قدس سـره حيث صرّح فى الرّسالة بورود أخبار كثيرة هنا مخصّـِصة للقاعـدة المتقدّمة. فأين هى هذه الإخبار الكثيرة؟! و مع ذلك رواية زرارة المؤيّدة بفتاوى الأصـحاب كافية

فی إثبات هـذا الحكم. هـذا كلّه بالنّسبة إلی الوضوء، و لايبعـد كون التيمّم الّـذی هو بدل عن الوضوء بحكمه؛ لإقتضاء البدليّة ذلک، ولكنّه يختصّ بما إذا كان التيمّم بدلًا عن الوضوء. و أمّا الغسل، و التّيمم الّذی هو بدل عنه؛ فلم نظفر علی دليل يدلّ علی استثنائهما. و خروجهما عن الأخبار العامّـة الدّالّـة علی القاعـدة، كإثبات الإجماع عليهما بنحو يكون حجّة مشـكلٌ جدّاً. نعم، قد يقال بدخولهما فی ذيل رواية إبن أبی يعفور الّتی مرّت عليک آنفاً، أعنی قوله: «إنّما الشکّ إذا كنت فی شیء لم تجزه». ولكن قد عرفت أنّها أجنبيّة عمّا نحن بصدده. فإذن لو أمكن إثبات الحكم فيهما ببعض الإعتبارات الّتی سـنذكرها فهو، و إلّا فشمول الإطلاقات لهما غير بعيد، و طريق الإحتياط فيهما واسع، فتأمّل. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الطّهارات الثّلاث كلّها أو بعضـها خارجة من تحت القاعدة. ولكن يبقی الكلام فی وجه خروجهـا مع أنّه لاـيری فی بـدء النّظر أیّ تفـاوت بينها و بين سائر المركّبات الشّـرعيّة، كالصّـلاة و الحـجّ و غيرهما. فهل هو تعبّد محض؟ أو يوجـد هناک فارق بينها و بين غيرها؟ إختار كلّ منهم مـذهباً: القواعـد الفقهية، ج۱، ص: ۲۶۳ فقال المحقّق النّائينی قدس سره: إنّ خروجهـا إنّمـا هو بالتّخصّـص؛ لمّا مرّ غير مرّة من أنّ العمومات علی مختاره لاتـدلّ إلّاعلی قاعـدة الفراغ بالنّسبة إلی مجموع العمل، و أنّه لا دلالة لها بالنّسبة إلی الأجزاء، و أنّ الأخبار الواردة فی حكم التّجاوز عن أجزاء الصّلاة حاكمة عليها، و تدلّ علی تنزيل أجزاء الصّـلاة منزلة الأعمال المستقلّة التّامّة، و حيث إنّ الدّليل الحاكم مختصّ بباب أجزاء الصّلاة يبقی غيرها خارجاً بحكم الأصل. و قد عرفت فساد هذا المبنی، و أنّ أدلّة القاعدة عامّة، شاملة للأجزاء و الكلّ، و أنّ سـياق أخبار التّجاوز الواردة فی أجزاء الصّـلاة سـياق غيرها من العمومات؛ فلا دلالة فيها علی التّنزيل و الحكومة، بل الجميع يشـير إلی معنی واحد، فلا يفهم العرف من بعضـها شيئاً وراء ما يفهم من غيره. و قال شـيخنا العلّامة الأنصاری قدس سـره: أنّ خروج أجزاء أفعال الوضوء و شبهها من حكم قاعدة التّجاوز إنّما هو من بـاب التّخصـيص؛ فـإنّ الوضوء فی نظر الشّـارع فعـل واحـد، باعتبـار وحـدة مسبّبه؛ فـإنّه يطلب منه أمر واحـد غير قابل للتبعيض، و هو الطّهـارة، فلاـ يلاحـظ كلّ فعل منه شـيئاً برأسه. قال: و بـذلک يرتفع التّعارض بين روايـة إبن أبی يعفور- و هی قوله: إذا شـككت فی شیء من الوضوء و قد دخلت فی غيره فشـككک ليس بشـیء، إنّما الشکّ إذا كنت فی شـیء لم تجزه- الدّالة علی الإعتناء بالشّکّ فی أثناء الوضوء، و بين الأخبار السّابقـة الدّالة علی عدم الإعتناء بمثل هذا الشّکّ. و كذلک يرتفع التّنافی المترائی بين صدر هذا الحديث و ذيله، فـإذا كـان الوضـوء فی نظر الشّـارع فعلًا واحـداً إرتفع الإشـكالان و لم يكن حكم الوضـوء مخالفـاً للقاعـدة، و به يوجّه حكم المشـهور بإلحاق الغسل و التيمّم بالوضوء، و إلّالا وجه له ظاهراً. هـذا و أنت خبير بأنّ مجرّد وحـدة المسبّب- و هو الطّهارة- لاتوجب لحاظ السّبب أمراً واحداً، و إلّاجری مثله فی الصّلاة و غيرها؛ لإمكان القول بأنّ المطلوب منها أيضاً أمر واحد، فتأمّل. و بالجملة الإلتزام بلوازم هـذا التّوجيه أمر مشـكل جـدّاً لاـيظنّ أنّه قـدس سـره يلتزم بها، القواعـد الفقهيـة، ج۱، ص: ۲۶۴ مضافـاً إلی أنّ الحاقّ الغسـل بالوضوء غير معلوم كما مرّ. و الأولی أن يقال بعـد كون الحكم فی الوضوء من باب التّخصـيص بدليل خاصّ وارد فی المسألة أنّه لعلّ الوجه فيه كون أجزاء الوضوء يؤتی بها فی زمان قصـير لايغفل عن حالها غالباً، و لايكاد تخفی صورتها عادة بمضـیّ هـذا المقدار من الزّمـان؛ فملاـک القاعـدة المصـرّح به فی روايـات الباب، و هو الأذكريّـة فی حال الفعل بالنّسـبة إلی حال الشّکّ، مفقود فيها بحسـب الغالب. بخلاف ما إذا فرغ من الوضوء، و انتقل إلی حال آخر؛ فإنّ انمحاء صورتها عن الـذّهن و نسـيان كيفيّـة العمل فيه أمر قريب. و لعلّ السّـيرة العقلائيّـة الجاريـة علی عـدم الإعتناء بالشّک بعد تمامه و التّجاوز عنه- بما مرّ من البيان- أيضاً غير جارية فی أمثال المقام. هذا غاية ما يمكن أن يقال فی وجه خروج الوضوء و شبهه عن عموم القاعدة. و إن أبيت بعد ذلک كلّه إلّاعن بقاء الإشكال فی تفسير هذا الإسـتثناء و توجيهه، لم يكن قادحاً فی أصل الحكم؛ بل لابدّ من حمله علی التّعبّد المحض. و كم له من نظير فی أحكام الشّرع. و ممّا ذكرنا يوجد طريق آخر لتعميم حكم الوضوء و إجرائه فی التّيمّم و الغسل، فتأمّل.

المقام الثانی عشر: عدم جريان القاعدة مع الغفلة

اشارة

إنّ الشّک فی العمل بعد الفراغ و التّجاوز عنه یتصوّر علی أقسام: تارهٔ یکون مع العلم بأنّه کان ذاکراً له حین العمل، عالماً بصحّته، ولکن یحتمل أنّه کان مخطئاً فی اعتقاده، آتیاً به علی خلاف ما کان مأموراً به. و أخری مع الشّک فی کونه ذاکراً له أو غافلًا عنه، فکما یحتمل الغفلهٔ یحتمل الذکر. و ثالثهٔ مع العلم بکونه غافلًا محضاً ولکن یحتمل الإتیان بما کان مأموراً به من باب الصدفهٔ و الإتّفاق، کمن یعلم بأنّه لم یحوّل خاتمه عن محلّه حین الوضوء ولکن القواعد الفقهیهٔ، ج ۱، ص: ۲۶۵ یحتمل انغسال ما تحته اتّفاقاً. لا إشکال فی جریان القاعدهٔ فی الصورتین الأولیین، و إنّما الکلام فی شمول إطلاقات الأدلّهٔ للثّالثهٔ، فقد یقال بعدم شمولها لها، نظر اًإلی التّعلیل الوارد فی قوله: «هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ»؛ فإنّ التّعلیل بذلک یدلّ علی تخصیص الحکم بمورد احتمال الذّکر، و إن کان عنوان السّؤال عامّاً. و یمکن أن یقال بشمولها لها و أنّ التّعلیل من قبیل الحکمهٔ للحکم لا العلّهٔ له، حتّی یکون مخصّصاً. و التّحقیق هو الأوّل، لا لمجرّد ظهور التّعلیل الوارد فی الرّوایهٔ، و فی روایهٔ أخری لمحمد بن مسلم: «و کان حین انصرف أقرب إلی الحقّ منه بعد ذلک» فی ذلک، بل لأنّ الإطلاقات بأنفسها قاصرهٔ عن الشمول لها، و منصرفهٔ عنها، لاسیّما مع القول بکون القاعدهٔ من الأمارات، و من باب غلبهٔ الذّکر؛ فإنّ هذا الملاک إنّما هو فی غیر صورهٔالعلم بعدم الذّکر. هذا مضافاً إلی ما عرفت من أنّ حکم الشّارع بحجّیهٔ القاعدهٔ لیس تأسیساً، بل هو إمضاء لما عند العقلاء من الحکم بالصّحهٔ بعد الفراغ و التّجاوز عن العمل،- بل لعلّ الأمر فی جمیع الأمارات الشّرعیّهٔ کذلک، فلیس فیها تأسیساً جدیداً علی خلاف ما استقر علیه بناء العقلاء-، و من الواضح عدم استقرار بناء العقلاء علی الحکم بالصّحهٔ فی صورهٔ الغفلهٔ المحضهٔ. فلا محیص عن الحکم ببطلان العمل فی هذه الصّورهٔ و إعادته بمقتضی قاعدهٔ الإشتغال إلّا أن یقوم دلیل آخر علی الصّحهٔ.

و یجب التّنبیه هنا علی أمور:

الأوّل: لایخفی أنّه إذا کان هناک أمارهٔ شرعیّهٔ کالبیّنهٔ، أو حجّهٔ عقلیّهٔ کالقطع، فإعتمد علیها المکلّف حین الفعل ثمّ تبیّن خطؤها بعده؛ کمن صلّی إلی جهةٔ یعلم أنّها قبلهٔ، أو قامت أمارهٔ شرعیّهٔ علیها، ولکن تبیّن له بطلان منشأ قطعه و فساد الأمارهٔ بعدما صلّی، ولکنّه یحتمل کون الجههٔ الّتی صلّی إلیها قبلهٔ من باب الإتّفاق، القواعد الفقهیهٔ، ج ۱، ص: ۲۶۶ فلا إشکال فی أنّه محکوم بحکم الغفلهٔ؛ لأنّ الإحراز المذکور کان فاسداً، مع کون صورهٔ العمل محفوظهٔ عنده، لعلمه بالجههٔ الّتی صلّی إلیها، ولکن لایعلم أنّها کانت هی القبلهٔ، أو غیرها؟! فلو صادفت القبلهٔ لم یکن من ناحیهٔ «الذّکر حین العمل»؛ لأنّ المفروض علمه بعدم کونه أذکر حینه، بل إنّما هی من باب الصدفهٔ و الإتّفاق. و لیس هذا من قبیل الشّک فی انطباق «المأمور به» علی «المأتیّ به»، کما ذکره المحقّق النّائینی قدس سره فی الأمر الخامس الّذی ذکره فی المسألهٔ، بل من قبیل انطباق «المأتی به» علی «المأمور به» صدفهً و اتّفاقاً عند الغفلهٔ. و العجب منه قدس سره أنّه جعله من ذاک الباب، و عقد له و لأشباهه باباً مستقلّاً. و کلامه فی هذا المقام لایخلو عن تشویش و اضطراب، فراجع. الثّانی: إنّ المراد بالغفلهٔ هنا هو الغفلهٔ المحضهٔ، أعنی الذّهول عن العمل عند أدائه مطلقاً، إجمالًا و تفصیلًا، نظیر مسألهٔ الخاتم فی الوضوء؛ فإنّ المفروض ذهوله عن غسل ما تحته مطلقاً، إجمالًا و تفصیلًا، فاحتمال الصحّهٔ إنّما یکون من باب الصّدفهٔ و الإتّفاق فقط. و أمّا إذا ارتکزت کیفیّهٔ العمل فی النّفس إجمالًا بسبب التّکرار و حصول العادهٔ له، کما فی أفعال الصّلاهٔ و الوضوء و غیرهما من العبادات الیومیّهٔ، بحیث یؤتی بها أحیاناً متوالیاً علی وجهها الشّرعی مع الغفلهٔ عنها تفصیلًا، فإنّ ذلک لایعدّ من الغفلهٔ، بل فیه نوع من الذّکر کما أشرنا إلیه سابقاً؛ و لولا ذلک کان الذّکر التّفصیلی غیر حاصل لکثیر من النّاس فی أقوالهم و أفعالهم و عباداتهم و غیرها، فلا یصحّ التّعلیل بغلبهٔ الذّکر حین العمل بالنّسبهٔ إلی العموم. الثّالث: إنّ شیخنا العلّامهٔ الأنصاری قدس سره ذکر فی کلام له فی المقام أنّه لافرق بین أن یکون المحتمل ترک الجزء نسیاناً أو ترکه عمداً، و التّعلیل المذکور: (هو حین یتوضأ ...) بضمیمهٔ الکبری المتقدّمهٔ:

(إنّ القاصد لفعل لايتركه عمداً يدلّ على نفى الإحتمالين. و هو منه قدس سره عجيب؛ فإنّ العاقل القاصد لفعل شيء مع العلم بشرائطه و أجزائه القواعـد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۶۷ لايحتمـل فى حقّه ترك الجزء عمـداً أصـلًا، و هـذا هو المراد من الكبرى المتقدّمـة، لا ـ أنّه يحتمـل ذلـك فى حقّه و ينفى احتماله بهـذه الكبرى تعبّـداً، أو من باب الغلبـة، كما فى احتمال التّرك نسـياناً. و الحاصل أنّه لو فرض احتمال ترك الجزء تعمّداً لم تجرِ فيه القاعدة بلا إشكال؛ لأنّه لا دافع لهذا الإحتمال، و لايوجد مصـحّح للعمل معه. فقوله قدس سره: لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمّداً، لاوجه له أصلًا.

المقام الثالث عشر: فى عدم جريان القاعدة فى الشّبهات الحكميّة

لا إشكال فى جريان القاعـدة فى الشّبهات الموضوعيّة، بل هى القـدر المعلوم من موردها، المصـرّح به فى كثير من الرّوايات؛ فإنّ ما اشـتمل منها على ذكر صـغرى لهذه الكليّة فتلك الصـغرى من قبيل الشّبهات الموضوعيّة كما هو واضح، و ما كان عامّاً فالقدر المتيقّن منه ذلـك. إنّما الإشـكال فى جريانها فى الشّـبهات الحكميّـة. و الحقّ عـدم جريانها فيها؛ فإنّ الشّك من ناحيـة الحكم هنا يتصوّر على وجهين، لاتجرى القاعدة فى شـيء منهما: أحدهما أن تكون صورة العمل محفوظة عنده، و لم يكن فى عمله مسـتنداً إلى حجّة شرعيّة من إجتهادٍ أو تقليـد، كمن يعلم أنّه صـلّى بلا سورة و كان ذلك عن جهل بالحكم أو غفلـة منه، ثمّ بعـد الفراغ منها يشكّ فى صـحّة صلا ـ ته من جهـة الشّـك فى حكمهـا الشّرعى، و أنّ السّورة جزء أم لا؟ و ليس له طريق لإحرازها من اجتهاد أو تقليـد؛ فإن قيل بعـدم جريـان القاعـدة فيهـا وجب الإحتيـاط بإعادتها لاشـتغال ذمّته، و إلّا كان محكوماً بالصـحّة و لم يجب عليه الإعادة. و الحقّ عـدم جواز التّمسّـك بها؛ لظهور أخبار الباب فى كون الشّك فى كيفيّـة الوجود الخارجى، فقوله: «رجل شكّ فى الرّكوع أو السّـجود أو الوضوء» ظاهر فى شـكّه فى كيفيّـة الإتيان بها بعـد إحراز حكمها، لا فى حكمها بعد إحراز كيفيّة وقوعها؛ لعدم القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۶۸ ملا ـ ك الأذكريّـة فيه، و هو واضـح. هـذا إذا كانت صورة العمل محفوظـة، و كان عمله عن جهل بالحكم. و منه تعرف أنّه لو لم تكن صورة العمل محفوظـة عنده، كما إذا شكّ الجاهل بالحكم بعد مُضـى برهة من الزّمان فى مطابقة أعماله لما كان مأموراً به فى الواقع، من جهـة عـدم انحفاظ صورة عمله، كان خارجاً عن محل البحث داخلًا فى الشّـبهات الموضوعيّة، و إن كان جريان القاعدة فيها أيضـاً ممنوعاً؛ نظراً إلى استناد عمله إلى الجهل و الغفلة، خلافاً لما يترائى من المحقّق النّائينى من عدّه من أقسام الشّبهة الحكمية. ثانيهما: أن تكون صورة العمل محفوظة عنده- كمن يعلم أنّه صـلّى بلاسورة-، ولكن كان علمه مسـتنداً إلى حجّة شرعيّة من اجتهاد أو تقليد، ثمّ شكّ بعد الفراغ عنه فى صحّته و فساده، من جهة زوال رأيه أو رأى مجتهده و تردّده فى حكم المسألة من دون العلم بفساده. و جريان القاعـدة فى هـذه الصّورة و إن كان أقرب من سابقها، إلّاأنّ الحقّ عـدم جريانها فيها أيضاً؛ لما ذكر فى الصّورة السّابقـة، فراجع و تـدبّر جيّداً.

المقام الرابع عشر: مورد القاعدة خصوص الشكّ الحاصل بعد العمل

لا ـ ينبغى الرّيب فى أنّ مورد قاعـدة التّجـاوز و الفراغ هو الشكّ الحاصل بعـد العمل. فلو كان الشكّ موجوداً من قبل، لكنّه غفل عنه و دخل فى العمل، ثمّ بعـد الفراغ منه تـذكّر و تجدّدت له حالة الشكّ فى صـحّة عمله و فساده، لم يجز له التّمسّک بها، و لو قلنا بجريان القاعـدة فى موارد الغفلـة. و ذلك كمن شكّ فى الطّهارة قبل الصّـ لاة و كان حالته السّابقـة الحـدث، ثمّ غفل و صـلّى، مع علمه بعدم تحصيل الطّهارة بعد شكّه، فإذا سلّم توجه إلى ما كان فيه و شكّ فى أنّه كان على طهارة أم لا، فعليه تحصيل الطّهارة و إعادة الصّلاة. و الوجه فيه ظـاهر، أمّـا بنـاءاً على المختـار من عـدم جريـان القاعـدة فى موارد الغفلـة القواعـد الفقهيـة، ج ۱، ص: ۲۶۹ فواضـح؛ لأنّ المفروض غفلته عن تحصـيل شـرائطه قبل الصّـ لاة مع وجوب الطّهارة عليه بظاهر الشّـرع بمقتضـى الإستصـحاب، فلم يكن داخلًا تحت

قوله: «هو حین یتوضأ أذکر»، أو قوله: «و کان حین انصرف أقرب إلی الحقّ منه بعد ذلک»، بل لو کان ذاکراً لم یقدم علی هذا العمل. و إن شئت قلت: مورد القاعدهٔ هو ما کان احتمال الذّکر منشأ لاحتمال صحّهٔ العمل و حصول شرائطه، و فی المقام لو کان ذاکراً کان عمله محکوماً بالفساد فی ظاهر الشّرع بحکم الإستصحاب الجاری فیه بلا کلام. و أمّا علی القول بجریانها فی موارد الغفلهٔ، فالأمر أیضاً کذلک، لا لمجرّد ظهور أخبار الباب مثل قوله: «الرّجل یشکّ بعدما یتوضأ»، أو قوله «شکّ فی الرّکوع بعدما سجد»، و أشباههما فی أنّ الشّک نشأ بعد الفراغ عن العمل أو التّجاوز منه، بل لأنّ مجری القاعدهٔ هو ما إذا کان العمل مبتیّاً علی الصحّهٔ و لو فی ظاهر الشّرع؛ فلو کان من أوّل أمره مبنیاً علی الفساد و محکوماً بالبطلان فی ظاهر الشّرع لم یمکن تصحیحه بالقاعدهٔ بعد الحکم بفساده. و المقام من هذا القبیل؛ فإنّ الصّلاهٔ فی مفروض الکلام کانت محکومهً بالفساد من أوّل آنات وجودها بحکم استصحاب الحدث، و إن کان المصلّی غافلًا عن هذا الحکم حین الشّروع لغفلته و نسیانه، فکیف یصحّ الحکم بصحّتها بعد الفراغ عنها، و هل یرضی بذلک لبیب؟ هذا تمام الکلام فی قاعدهٔ التّجاوز و الفراغ. القواعد الفقهیهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۱

۵ قاعدهٔ الید

اشارهٔ

و من القواعد المشهورهٔ الّتی یتمسّک بها فی کثیر من أبواب الفقه و تدور علیها أحکام المعاملات کلّها قاعدهٔ الید، فبها تدور رحی المعاملات، و بها تنحلّ عقدها. و یزید هذا وضوحاً ما ستعرف- إن شاء اللّه- من أنّ مرادنا من «الید» لیس خصوص ید الملکیّهٔ، بل نبحث عن «الید و الاستیلاء» بمفهومها العام الشّامل لید المالک، و المستأجر، و متولّی الأوقاف، و المستعیر، و الودعی، و أشباههم؛ فإنّ کیفیّهٔ السّلطهٔ و الإستیلاء علی الأموال و المنافع مختلفهٔ، تترتّب علیها أحکامها کذلک. فالبحث لایدور علی دلالهٔ الید علی الملک فقط بل یعمّها و غیرها، فلیکن هذا علی ذکر منک. و إذ قد عرفت ذلک فاعلم أنّ الکلام فی هذه القاعدهٔ أیضاً یقع فی مقامات: الأوّل: فی مدرک القاعدهٔ. الثّانی: فی أنّها من الأمارات أو من الأصول العملیّهٔ؟ الثّالث: فی أنّه بماذا تتحقّق الید؟ الرّابع: هل هی حجّهٔ حتّی إذا کان متعلّقها ممّا لایجوز بیعه إلّابمسوغ خاصّ، کالوقف؟ الخامس: هل هی حجّهٔ و لو حدثت أوّلًا لا بعنوان الملک؟ السّادس: هل هی تستقرّ علی المنافع و الأعیان کلیّهما؟ السّابع: هل یجوز الشّهادهٔ بالملک بمجرّد الید؟ القواعد الفقهیهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۴ الثّامن: هل هی حجّهٔ لصاحبها أیضاً؟ التّاسع: فی عدم حجّیهٔ ید السّارق و شبهه. العاشر: فی حجّیهٔ الید فی الدعاوی إلّاما یستثنی.

المقام الاول: فی مدرک القاعدهٔ و ملاک حجّیتها

لا إشکال و لا کلام فی حجّیهٔ الید و دلالتها علی الملک فی الجملهٔ، و علیه إجماع علماء الفریقین، بل المسلمین جیمعاً، بل کافّهٔ العقلاء من أرباب المذاهب و غیرهم. و هذا الحکم علی إجماله من ضروریات الدّین. ولکن مع ذلک لابدّ لنا من استقصاء الأدلّهٔ الدّالّهٔ علیه لکی نرجع إلیها فی إزالهٔ الشّکوک الواقعهٔ فی حدودها، و نستریح إلیها فیما وقع الکلام فیه من فروع القاعدهٔ و جزئیّاتها. فنقول و من اللّه نستمد التّوفیق و الهدایهٔ: یدلّ علی هذا الحکم- أعنی کون الید حجّهٔ علی الملک- أمور: أوّلها: إجماع علماء الفریقین علیه بل ضرورهٔ الدّین کما عرفت. هذا ولکن فی الإستناد إلی الإجماع فی هذه المسألهٔ الّتی فیها مدارک کثیرهٔ أخری، الإشکال المعروف، من عدم کشفها عن قول المعصوم؛ بناءاً علی ما اختاره المتأخّرون من أصحابنا- رضوان اللّه علیهم- من حجّیهٔ الإجماع من طریق الحدس و الکشف عن قوله علیه السلام. ثانیها: السیرهٔ المستمرّهٔ من المسلمین فی جمیع الأعصار و الأمصار علی معاملهٔ من بیده عینٌ من الأعیان معاملهٔ المالک، فلا یتصرّف فیها إلّاباذنه. کما أنّه یکتفی بإذنه فی جواز التّصرّف فیها، و الإشتراء و الإستئجار؛ و کذلک تمضی جمیع تصرّفاته فیها، من الوصیّهٔ و الهبهٔ و غیرها، و تورث بمجرّد ذلک. و هذا أمر ظاهر لاسترهٔ علیه.

ولكن الظّاهر أنّ هذه السّيرة مأخوذة من بناء العقلاء، فتؤول إلى ما سنذكره في الدّليل الثّالث. و من هنا يعلم أنّه لابدّ في الإعتماد عليها من ضمّ عدم ردع الشّارع عنها، فيعتمد القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٧٥ عليها في موارد لايوجد فيها ردع عموماً أو خصوصاً؛ و لو كانت سيرة المسلمين بما هم مسلمون لم يحتج إليه، و هو واضح. ثالثها: بناء العقلاء جميعاً، من أرباب الأديان و الملل و غيرهم، على ترتيب آثار الملك على اليد، و قد صار هذا الحكم مرتكزاً في الأذهان، و راسخاً في النّفوس، بحيث يكون كالأمور الغريزيّة؛ بل لعلّه يوجد شيء من آثار هذه الغريزة عند غير الإنسان من الحيوانات كما لايخفى على من سبر أحوالها. و هذا الحكم إنّما ينشأ من المبادئ الأوّليّة في حصول الملك؛ فإنّه نشأ حينما نشأ من ناحية الحيازة و الإستيلاء على الأشياء الّتي توجد في عالم الطّبيعة، و تكون فيها منافع الإنسان، و لايمكن الحصول عليها في أيّ زمان و مكان بحيث تكون كثرتها رادعة له عن حيازتها. فأوّل ما نشأ الملك في العالم نشأ من ناحية الحيازة و الإستيلاء على شيء، و هما يعتمدان على الجارحة المخصوصة، أعني: اليد، فكانت اليد هي الواسطة الأصليّة في الملك، و الوسيلة الإبتدائيّة له. ثمّ إنّه إذا ظفر الحائز عليه و جعله تحت يده فقد ينقله من يده إلى غيره و يجعله تحت يده باختيار منه، أو بإرثٍ أو نحو ذلك. و من هنا كلّ من شاهد عيناً بيد غيره؛ ورآه مستولياً عليها، رآه أولى بها. فلم تكن الملكيّة في أوّل أمرها إلّاهذه الأولويّة الطبيعيّة التّكوينيّة، و الإختصاص الخارجي النّاشيء من الإستيلاء، فالمالك هو المستولي على شيءٍ خارجاً. ثمّ بعد ذلك جعلت الأولويّة الإعتباريّة التشريعيّة الّتي هي من الأمور الإختياريّة مكانها. وقد أطلق في آيات الكتاب العزيز عنوان «الكاسب» على «اليد» فقال تبارك و تعالى: «فَبما كَسَبَتْ أَيْديكُمْ» «١» ، و في موضع آخر القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٧٦ «بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» «١». و من هنا تعرف نكتة التّعبير عن هذه القاعدة بقاعدة «اليد» دون سائر الجوارح؛ فإنّ الحيازة و الإستيلاء، لاسيّما بصورتها الإبتدائيّة البسيطة، تكون باليد، فهي ممتازة عن سائر الجوارح في هذا الباب. فيحكم على «اليد» بالملك و الضّمان، و الغصب؛ فيقال: يد الملك، يد الضمان، و يد الغصب و الإعتداء. ثمّ إنّه من الواضح أنّ ما يكون بيد الإنسان حقيقةً لايكون دائماً بهذه الحالة، بل قد يدعه جانباً من يده، ولكنّه يكون في مكان يقدر على أخذه كلّما أراده؛ فيطلق «اليد» على هذا المعنى الّذي هو في الحقيقة السّلطة و الإستيلاء فقط؛ فيقال: إنّه تحت يده. و هذا المعنى من «اليد» معنى أوسع من معناه الحقيقي، أعني الجارحة المخصوصة. و لا يهمنا البحث عن أنّ هذا المعنى صار من كثرة الإستعمال معنى حقيقيّاً لها، بحيث يراد من هذه اللّفظة بلا قرينة، أو هو معنى كنائي أو مجازي لها بعدُ؛ فإنّه لو لم يكن من معانيها الحقيقيّة فلا أقلّ من كونه كنايةً واضحةً، أو مجازاً مشهوراً مقترناً بقرينة الشّهرة و غيرها من القرائن الحاليّة، فلا ثمرة مهمّة في هذا البحث. و قد صرّح المحقّق النحرير الشّيخ محمد حسين الإصفهاني قدس سره في رسالته المعمولة في المسألة أنّها حقيقة في الأوّل، و كناية في الثّاني؛ و ذكر في وجه ما اختاره ما لايخلو عن الإشكال، فراجع. فتحصّل من جميع ذلك أنّ كاشفيّة اليد عن الملكيّة أمر يقتضيها طبعها الأوّلي، و لذا لايرى في هذا الحكم خلاف بين العقلاء جميعاً مع اختلاف آرائهم و تشتّت مذهبهم في غيره. و أمّا الغصب و الإستيلاء العدواني على شيء فهو في الحقيقة إنحراف عن هذه الطّبيعة، و خروج عن مقتضى وضعها الأوّلي. و سيأتي- إن شاء اللّه- أنّ الغصب و السّلطة و العدوانيّة مهما كثرت و شاعت لاتقدح في كاشفيّة اليد عن الملك- حتّى إذا كانت الأيدي العادية أكثر من الأيدي القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٧٧ الأمينة-، و أنَّ الكاشفيّة في الأمارات- برغم ما ذكره غير واحد من المحقّقين لاتدور مدار الغلبة دائماً، فتدبّر. رابعها: إنّ اليد لو لم تكن دليلًا على الملك لزم العسر الأكيد، و الحرج الشديد، و اختلّ النّظام في أمور الدّنيا و الدّين، و بلغ الأمر إلى ما لايكاد يتحمّله أحد، و لم يستقرّ حجر على حجر. و لايحتاج لزوم هذه الأمور إلى مُضي برهة طويلة من الدّهر أو زمن كثير، بل يلزم ذلك من إلغاء حجيّة اليد و لو ساعة واحدة! و إلى هذا أشار الإمام عليه السلام في رواية حفص بن غياث الواردة في جواز الشّهادة بالملكيّة بمجرّد اليد: «و لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق». «١» و من المعلوم أنّه إذا لم يقم لهم سوق لم يقم لهم بلد و لادار، و لاشيء من أمور دينهم و دنياهم، و من معاشهم و معادهم. هذا، ولكن في الاستدلال بالعسر و الحرج و اختلال النظام الإشكال المعروف، و هو أنّ لازمه الإكتفاء بما يندفع معه العسر و يرتفع إختلال النظام، لاحجّيتها مطلقاً؛ فلا يكفي مجرّد ذلك في إثبات دلالة اليدّ على الملكيّة في جميع مواردها. و لابدّ حينئذ من

حمل استشهاد الإمام عليه السلام بهذه القضيّة على بيان حكمة الحكم لا العلّة له، فاختلال النظام حكمة للحكم بحجّية اليد على الإطلاق لا علّة لها، و إلّادارت مداره. اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ «التّبعيض» فى ذلك بنفسه موجب للعسر و اختلال النّظام، لأنّه لاتفاوت بين الأيدى المختلفة حتّى تتبعّض فى الحجّية، و لو كان هناك فرق و تفاوت فإنّما هو فى أمور لايمكن جعلها فارقاً فى المقام. كما أنّ «التّخيير» أيضاً لايرفع الغائلة؛ فلو قيل بأنّ هذه اليد حجّة دون أخرى لكان أوّل النّزاع و الخلاف، و أوّل المخاصمة و اللّجاج، و كان فيه من الهرج و المرج ما لايخفى. فلا مناص من القول بحجّيتها مطلقاً. القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٧٨ فاستدلال الامام عليه السلام إذاً يكون من قبيل «العلّة» للحكم، كما هو ظاهره أيضاً. خامسها: السّنّة و هى روايات كثيرة وردت فى مختلف أبواب الفقه، بعضها يدلّل عليها بالعموم و بعضها بالخصوص. منها: رواية حفص بن غياث، المعروف بين الفقهاء، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: (قال له رجلٌ إذا رأيت شيئاً فى يدى رجل أيجوز لى أنّ أشهد أنّه له قال عليه السلام: نعم، قال الرّجل أشهد أنّه فى يده و لا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال أبوعبداللّه عليه السلام: أفيحل الشّراء منه؟ قال: نعم، قال أبوعبداللّه عليه السلام: فلعلّه لغيره، فمن أين جازلك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثمّ تقول بعد الملك: هو لى و تحلف عليه؛ و لايجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثمّ قال أبوعبداللّه عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق). «١» و الرّواية و إن كانت غير خالية عن ضعف فى سندها، إلّاأنّها منجبرة بعمل الأصحاب و استنادهم إليها؛ و إستفاضة مضمونها فتأمّل. و هى مشتملة على حجّية اليد بأبلغ بيان؛ بل جواز الشّهادة بالملكيّة بمقتضاها، و أنّه كما يجوز أن يحلف الإنسان على كونه مالكاً لما فى يده- مع أنّه غالباً مسبوق بيد غيره المحتملة للغصب و نحوه- فكذلك يجوز له الشّهادة على ملك غيره بمجرّد إستقرار يده عليه، و هذا هو منتهى المقصود فى المسألة. إلا أنّ «الشّهادة» و «الحلف» هنا ليسا على الملكيّة الواقعيّة؛ بل على الملكيّة الظّاهريّة كما هو ظاهر. و بهذا يندفع ما قد يقال من أنّه يعتبر فى الشّهادة العلم اليقينى المستند إلى أسباب حسّية، و ليس فى المقام كذلك. و منها: ما رواه يونس بن يعقوب عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديث: (من استولى على القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٧٩ شيء منه فهو له) «١» الواردة فى باب حكم اختلاف الزّوج و الزّوجة أو ورثتهما فيما بأيديهم من أثاث البيت، دلّت على أنّ كلًّا من الرّجل و المرأة أحقّ و أولى فيما استولى عليه من متاع البيت. و العجب من المحقّق النّائينى قدس سره حيث أسقط كلمة «منه» من الرّواية و رواها هكذا: «من استولى على شيء فهو له»، فصارت رواية عامّة، و اعتمد عليها لإثبات هذه الكلّية، أعنى حجّية اليد مطلقاً؛ مع أنّها مختصّة بباب معيّن كما عرفت. و قد نقلها المحقّق الإصفهانى فى رسالته مع لفظة «منه»، و مع ذلك جعلها أحسن ما فى الباب، و هو أيضاً عجيب. اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ الحديث و إن كان وارداً فى بعض مصاديق القاعدة، إلا أنّ إلغاء خصوصيّة المورد منه قريب جدّاً؛ و لاسيّما بملاحظة ارتكاز الحكم فى الذّهن و مناسبة التّعبير بقوله: «من استولى» لعموميّة الحكم بملاك الاستيلاء؛ فإنّه من قبيل الوصف الّذى علق عليه الحكم و هو دالّ أو مشعر بالعلّية. و منها: ما رواه عثمان بن عيسى و حمّاد بن عثمان جميعاً عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديث فدك أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قال لأبى بكر: (أتحكم فينا بخلاف حكم اللّه فى المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان فى يدالمسلمين شيء يملكونه إدّعيت أنا فيه من تسأل البيّنة؟ قال: إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين. قال عليه السلام: فإذا كان فى يدى شيء فادّعى فيه المسلمون تسألنى البيّنة على ما فى يدى؟! ... الحديث) «٢» و هى ظاهرة بل صريحة فى أنّ الوجه فى عدم مطالبة البيّنة من ذى اليد هو كون اليد دليلًا على ملكيّته لاغير. و قوله عليه السلام فى الفقرة الأولى: (كان فى يدالمسلمين شيء يملكونه)، ظاهره أنّهم القواعد الفقهية، ج١، ص: ٢٨٠ يملكونه بمقتضى ظاهر اليد؛ فليس قوله: «يملكونه» زائداً على قوله «فى يد المسلمين»، بل هو نتيجة له، فهو شاهد آخر على دلالة اليد على الملكيّة. و منه يظهر أنَّ حجّية اليد و دلالتها على الملكيّة كانت أمراً ظاهراً مرتكزاً فى أذهان المسلمين و أهل العرف لايقدر أحد على إنكاره؛ فاحتج الأمير عليه السلام به على أبىبكر. و إطلاق حكم اللّه عليه فى صدر الرّواية إنّما هو من ناحية إمضاء الشّارع لهذا الإرتكاز، و عدم ردعه عنه، لا أنّه حكم أسّسه الشّارع المقدّس. هذا ولكنّ الرّواية دالّة على حجّية يدالمسلم فقط، و ساكتة عن غيرها؛ فلابدّ من تكميل دلالتها على المدّعى بالغاء خصوصيّة المورد و نحوه. و منها: ما ورد فى جواز اشتراء المملوك من صاحب اليد، و إن ادعى أنّه حرّ.

مثل روايـة حمزة بن حمران عن الصادق عليه السـلام: (أدخل السّوق و أريـد أشترى جارية فتقول: إنّى حرّة، فقال: إشترها إلّاأن يكون لها بيّنة) و مثله غيره. «۱» فإنّ الحكم بجواز اشترائها مع أنّ الأصل يقتضـى حريتها ليس إلّابمقتضـى اليد، لعدم فرض أمارة أخرى على ملكيّـة بايعها. هـذا ولكن التّعـدّى عن موردها إلى سائر الموارد يحتاج إلى إلغاء الخصوصـيّة، و إلّافهى روايـة خاصّـة وردت فى مورد خـاص. ومنهـا: ما رواه مسـعدة بن صدقـة عن الصادق عليه السـلام: كلّ شـىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتـدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثّوب يكون عليك قـد اشتريته و هو سـرقة والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدُع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هى أختك أو رضـيعتك. و الأشـياء كلّها على هذا حتّى يسـتبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة «۲» و الوجه فى دلالتها أنّ الحكم بالحليّـة فى ما ذكره عليه السـلام من المثالين الأوّلين لايصحّبظاهر اليد السّابق على يده، و إلّاتكون أصالة عدم الملك فى مثال الثّوب، و القواعـد الفقهية، ج۱، ص: ۲۸۱ أصالـة الحرّيـة فى مثال العبد قاضـية بالحرمة بلا إشـكال؛ فالحلّية مسـتندة إلى يد البايع فى المثالين. و فى دلالـة الرّوايـة على قاعـدة الحلّيـة المعروفة و تطبيقها على المثالين كلام مشـهور فى محلّه، ذكره العلّامة الأنصارى قدس سره فى ذيل أصالـة البراءة، و تبعه فيه غيره من المحقّقين فى تعليقاتهم عليه فراجع؛ و على كلّ حال فـذاك الكلام و الإشـكال أجنبى عمّا نحن فيه. و كيف كان، دلالتها على المقصود من ناحيـة المثالين- بالقرينة الّتى ذكرناها- ظاهر للمنصف. هذا و قد يقال فى توجيه دلالتها على المـدّعى: إنّ قوله: «لک» فى قوله «كلّ شـىء هو لك حلال» قيـد للمبتدأ، لاجزء للخبر؛ فالمعنى: كلّ شـىء يكون لك و يدك ثابتة عليه فهو حلال الخ. و عليه تكون الرّواية دليلًا على حجيّة يده لنفسه عند الشّكّ فى ملكيته لما تحت يده. و فيه من التّكلّف و التعسّف ما لايكاد يخفى. و قـد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ العمدة فى دليل حجيّة قاعدة اليد أوّلًا هو إرتكاز أهل العرف و جميع العقلاـء من أربـاب الـدّيانات و غيرهم، فى جميع الأعصـار و الأمصـار عليهـا، مع إمضـاء الشّـارع لهـا، لاـبمجرّد عـدم الرّدع عنهـا؛ بل بالتّصـريح بإمضاء هذه السّـيرة و الإرتكاز العرفى فى غير مورد و ترتيب آثارها عليها، و فى التّالى لزوم العسر و الحرج بل إختلال نظام المعاش و المعاد أيضاً، و أمّا غير هذين الدّليلين فهو فى الحقيقة تأييد و إمضاء لهما.

المقام الثانى: فى أنّها من الإمارات أو الأصول العمليّة؟

قـد وقع الكلاـم بينهم فى أنّ «اليـد» حجّـة كسائر «الإمارات الشّـرعيّة و العقلائيّـة» أو أنّها معتبرة كأصل عملى؟ ثمّ وقع الكلام فى وجه تقـديمها على الإستصـحاب و سائر «الأصول العمليّـة» على القول بكونها من الأصول. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۸۲ فذهب كثير من المحقّقين إلى أنّها إمارة عقلائيّة أمضاها الشّارع المقدّس، ولكن يظهر من صدر كلام شـيخنا العلّامة الأنصارى الميل إلى كونها أصلا تعبّديًّا معتبراً لحفظ النّظام و إقامة الأمت و العوج، بينما يظهر من ذيله الميل إلى كونها من الإمارات، نظراً إلى إنّ إعتبارها عند العقلاء إنّما هو لكشـفها عن الملك غالباً و الغلبـة إنّما توجب الحاق المشـكوك بالغالب، فالشّارع إعتبرها بهـذا الملاک أيضاً. و قال المحقّق النّائينى بعد ما أختار كونها إمارة: «أنّه لاثمرة مهمّة فى هذا النّزاع، لتقدّمها على الإستصحاب مطلقاً، إمارة كانت أو أصلًا عمليًا». هذا و الحقّ أنّ الّذى يظهر ممّـا ذكرنـا آنفـاً عنـد بيـان أدلّـة حجّيتها إنّ العمـدة فى ملاک حجّيتها إنّها كاشـفة عن الملك لا لغلبـة الأيـدى المالكيّة على العاديّة كما ذكر غير واحد منهم، لمّا سيمر عليك من الإشكال فى أمر هذه الغلبة؛ بل لأنّ الملك مقتضى طبعها الأولى؛ فإنّ الملكيّـة أوّل ما نشأت كانت كالأمور العينيّـة الخارجيّة، لا الأمور الإعتباريّة و التشـريعيّة الّتى وعائها الذّهن و عالم الإعتبار. فحقيقة الملكيّة كانت هى الغلبة و السّـيطرة الخارجيّة على شـىء، و الإختصاص الحاصل منه فى عالم الخارج؛ و منشأ هذه السّيطرة و الإستيلاء كـانت الحيـازة الّتى تكون باليـد غالبـاً؛ فكلّ من اكتسب شـيئاً من المباحات بيـده كان مسلّطاً عليه، مانعاً لغيره من التّصـرّف فيه بأنواع التّصـرّفات. فأخذُه بيده دليل على كسـبه، و سـببٌ للوصول إلى جميع أنحاء التّصـرّف فيه. فهذه هى المرحلة الأولى من مالكيّة الإنسان للأشـياء الخارجيّة. ثمّ انتقل الأمر من أخذ الإنسان العين الخارجية بيده إلى جعلها فى محلّ تصل يده إليها كلّما شاء؛ و يمنع غيره عنها كلّما قصـدها، و هـذه هى المرحلـة الثّانية لها. و حيث إنّ ذلک- أعنى جعلها تحت يده و فى حيطة تصـرّفه الخارجى دائماً- كان أمراً

صعباً؛ لأنّ الملكيّة مـازالت تكثر و تزداد و تتنوّع، و كـان المالـك كثيراً مـا يغيب عمّا يملكه و لايمكنه نقل جميعه معه أينما ذهب، التّجأوا إلى أمر أسـهل و أوسع منه، و هو جعلها فى شكل آخر إعتبارى، لا خارجى تكوينى؛ فجعلوا لها صورة قانونيّة القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۸۳ تشـريعيّة لا واقعيّـة تكوينيّـة، و من هنا نشأت الملكيّـة و السّـلطة الإعتباريّة، المعبّر عنها باليد، و كانت هذه هى المرحلة الأخيرة للملكيّـة. فكـانت اليـد فى شـكلها الإعتبـارى القـانونى دليلًا على الملك كما كانت فى شـكلها التّكوينى الخارجى دليلًا عليه بمقتضـى طبيعتها الأوّليّـة. و من هنا تعرّف أنّه لايتفاوت الحال فى أمر هـذه الكاشـفيّة بغلبـة الأيدى المالكة على غيرها- مع ما فى هذه الغلبة من الإشـكال-؛ لا لما ذكره المحقّق الإصـفهانى قدس سره فقط من أنّ المسلّم إنّما هو غلبة اليد غير العادية- أعمّ من يد الملك و الوكالة و الوصاية و غيرها- لا اليد المالكة. بل لأنّ غلبة الأيدى غير العادية على العادية أيضاً أمر غير معلوم، لاسيّما فى زماننا هذا، و كثير من الأزمنـة السّابقـة عليه؛ فمن سبر التّاريـخ و علم أحوال كثير من الملوك و الخلفـاء و الأمـراء و فوضاهم فى أموال اللّه و أموال النّاس، و خضمهم إيّاها خضم الإبل نبتة الرّبيع، و إقتفاء تابعيهم- و هم الأكثرون ذلك اليوم- لآثارهم، ثمّ انتقال هذه الأموال- لاسيّما الضياع و العقار- منهم إلى من بعدهم، جيلًا بعد جيل، يعلم أنّ دعوى هذه الغلبة أمر مشكل جدّاً. و قد كان بعض سادة أساتذتنا يقول فى بحثه فى غير هـذه المسألـة ببعض المناسـبات: «إنّ كلّ ما يكون تحت أيدينا من الأرض و الدّار و شـبههما قد جرت عليها من أوّل يوم إحيائه أيـدى أناس كثيرون لايعلمهم إلّااللّه؛ و هل يظنّ كون جميع الأيـدى الجاريـة على كلّ عين منها مالكة أمينة غير عادية»؟ و من الواضح أنّ يداً واحدة منها فى سلسلتها الطولية إذا كانت عادية لم تكن تلك العين مملوكة لمالكها الفعلى واقعاً الآن، و إن كانت ملكا له ظاهراً. و أوضح من هذا كلّه حال أموال النّاس و أملاكهم فى زماننا هذا، الّذى غلب عليه و على أهله الجور و الإعتداء، يتقلّب كـلّ على غيره و يتملّـك أمـواله يومـاً بعنوان القهر و الظّلم، و يومـاً بعنوان بسـط العـدل و المسـاواة، و يومـاً تحت عنوان إجراء أصول الإشتراكيّة، و يوماً بالرّبا، و يوماً بالغشّ فى المعاملة، و يوماً بالرّشاء، و بأشـكال كثيرة آخر. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۸۴ و إن أبيت عن جميع ذلك و قلت بغلبـة الأيـدى الأمينـة على العاديـة فى جميع ما ذكرنا، فافرض نفسك فى صـقع من الأصـقاع و بلـد من البلاد تكون الأيدى المالكة متساوية مع الأيدى الخائنة، فهل ترى من نفسك اسـقاط اليد عن دلالتها على الملكية مطلقاً، و تتعامل مع جميع الأموال الّتى بأيـدى النّاس هناك معاملة مجهول المالك، و هل يساعدك العقلاء و أهل العرف على ذلك، لو قلت به؟! هذا و لا غرو أن يكون هناك أمارة لاتـدور مـدار الغلبـة. و إن تعجب فعجب قولهم بحجّية أصالة الحقيقة و تقديمها على احتمال المجاز، و لو كان الإسـتعمال المجازى بالنّسـبة إلى بعض الألفاظ أغلب من استعماله الحقيقى. فهل‌ترى فرقاً بينه و بين ما نحن فيه؛ و السّرفيه أيضاً هو أنّ دلالـة اللّفـظ على المعنى الحقيقى إنّما هى بمقتضـى طبعها الأوّلى، و شـرحه فى محلّه. و هكـذا الحال فى أصالـة السّـلامة الـدّائرة بين العقلاء؛ فإنّهـا ليست من استصـحاب الثّـابت حجّيته بمقتضـى أخبار «لاتنقض»، بل هى حجّـة من باب الظنّ الحاصل من مقتضـى طبع الإنسان؛ فإنّه يقتضـى الصِّـحّة و السّلامة، و لاينافى ذلك تساوى المرضى و السّالمين أحياناً. بقى هنا أمور: الأول: إنّ التّعليل الوارد فى روايـة حفص بن غيـاث- و هو لزوم اختلال السّوق و انحلاله على فرض عـدم حجّيـة اليـد- لاينا فى ما ذكرنا من كونها أمارة و طريقاً الى الملكيّة؛ و ذلك لما عرفت من أنّه لامنافاة بين الملاكين، و أن تكون حجيّتها مسـتندة فى المرتبـة الأولى إلى إقتضاء طبع اليـد، و فى الثّانيـة إلى لزوم حفـظ النّظـام، و المنع عن الهرج و المرج. و أىّ مـانع من أن يكون فى شـىء واحـد ملاكـان للحجيّة؟ الثـانى: إنّ تقـديم البيّنـة، فى موارد قيامها، على اليـدّ أيضاً لاينا فى أماريتها. كما أنّ تقـديم قرينـة المجاز على أصالة الحقيقة؛ و دليل التّخصـيص على أصالة العموم، و القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۸۵ أشباههما، لاينافى كون هذه الأمور حجّة من باب الأماريّة و الطريقيّة إلى الواقع؛ لأنّ الأمارات ليست متساوية الأقدام فى كشف الواقع؛ فربّ أمارة تكون أقوى من أخرى، فتقدّم عليها. و لاشكّ أنّ البيّنة العادلة أقوى دلالـة على الملكيّـة من اليـد؛ فاليـد بطبعها الأوّلى و إن كانت تقتضـى الملكيّد إلّاأنّه إذا كان هناك دليل أقوى يدلّ على انحرافها عن طبعها و استعمالها فى غير محلّها، فلا بدّ من الرّكون إليه. و هذا نظير تقديم الأظهر على الظّاهر فى باب الألفاظ. و عليه لانحتاج إلى ما ذكره شـيخنا العلّامة الأنصارى‌قدّس‌سرّه من أنّ تقديم البيّنة عليها إنّما هو من جهة أنّ اليد تكون أمارة على الملك عند الجهل بسببها،

و البيّنة مبيّنة لسبب اليد؛ و بعبارة أخرى: مستند الكشف فى اليد هى الغلبة، و الغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، أمّا إذا كان فى مورد الشكّ أمارة معتبرة تزيل الشّكّ تعبّداً فلايبقى مورد للإلحاق. و هذا البيان كماترى راجع إلى توجيه حكومة البيّنة على اليد، بتصرّفها فى موضوعها بإزالة الشّكّ تعبّداً، و فيه من الإشكال ما لايخفى؛ لإمكان معارضته بمثله، و القول بأنّ حجّية البيّنة إنّما هى عند الجهل بالملك، و اليد تزيل هذا الشّكّ فتأمّل. الثالث: إنّ اليد تقدّم على الإستصحاب حتى لو قلنا بأنّها من الأصول العلميّة، و أن الاستصحاب حجّة من باب الأمارة، و الوجه فيه ما ذكره غير واحد من المحقّقين من أنّها اعتبرت فى موارد الإستصحاب، و أنّها أخصّ أو كالأخصّ بالنّسبة اليه؛ لأنّ ما لايجرى فيه إستصحاب عدم الملكيّة قليل جدّاً، فلو لم تكن معتبرة فى موارد إستصحاب عدم الملكيّة لزم الوقوع فيما فرّ منه، و هو عدم بقاء السّوق و بطلان الحقوق، و اختلال أمر الدّنيا و الدّين.

المقام الثالث: بماذا تتحقق اليد

قد عرفت أنّ حقيقة اليد هى الإستيلاء و السّيطرة على الشّيء، بحيث يمكن لصاحبها التّصرّف فيه كيفما شاء، و التقلّب فيه كيفما أراد. فهى لاتتكيّف بكيفيّة خاصّة، بل تختلف باختلاف الحالات و المقامات؛ فربّما يكون نحوٌ من الإستيلاء القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۸۶ محقّقاً لليد فى مقام و لايكون كذلك فى مقام آخر، أو بالنّسبة إلى شيء دون آخر، أو حالة دون أخرى. و المعيار فى جميع ذلك هو العرف. فقد تتحقّق اليد بكون الشّيء فى يد الإنسان حقيقة؛ كالفلوس إذا كانت فى كفّه. و أخرى تكون بالتّعلّق ببدن الإنسان، كالقميص الّذى لبسه، و الحذاء فى رجله و النّظارة على عينه، و الفلوس فى كيسه؛ و الشيء على عاتقه. و ثالثة تكون بركوبه؛ كركوب الدّابّة، أو ركوبه فى محلّ خاص كالسّائق للسّيّارة؛ فإنّ استقراره فى محلّه سبب لاستقرار يده عليها، دون غيره من الرّكاب. و رابعة بأخذ زمامه، كما يأخذ المكارى زمام النّاقة و أمثالها، أو المشى فى جانبه، كما يمشى هو أيضاً على جانب القافلة على الوضع الخاصّ لو كان. و خامسة بالسكنى فيه، كسكنى الإنسان فى الدّار و فى الدّكان و شبهه. و سادسة بكون مفتاحه بيده؛ و إن لم يكن ساكناً فيه، كما فى الدّور و الخانات و الدّكاكين و غيرها إذا كانت غير مسكونة. و سابعة بالعمل فيها بالمباشرة أو التّسبيب، كما فى عمل الفلّاحين فى الأراضى الزّراعيّة بالزّرع و الحصاد و غيرهما، إذا لم يكن هناك سبب آخر يحقّق سيطرتهم و استيلائهم عليها. إلى غير ذلك من الأنحاء و الأشكال الّتى يطّلع عليها من سبر موارد الملك بين العقلاء و العرف. و غير خفى أنّ التّصرف بنحو خاصّ فى بعض الموارد- كما فى الدّار- محقّق للسلطة و الاستيلاء، لا أنّه شرط زائد عليها. فما قد يتوهّم من أنّه يعتبر فى تحقّق اليد التّصرّف بنوع خاصّ فى جميع مواردها أو فى بعضها مضافاً إلى السّلطة و الإستيلاء، توهّم فاسد لا دليل عليه أصلًا. بل جميع ما ذكرنا من الأدلّة السّابقة و لاسيّما سيرة العقلاء و أهل العرف دليل على نفى هذا الشّرط، و كفاية حصول الاستيلاء على الشّيء بنحو يمكنه التّصرف فيه كيفما شاء، و إن لم يتصرّف فيه أصلًا. و أمّا كون التّصرف فى بعض مواردها و القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۲۸۷ مصاديقها محقّقاً لهذا المعنى فى الخارج فهو أمر آخر وراء اعتبار التّصرف كأمر زائد على الإستيلاء. ثمّ إنّه قد تتعارض أنحاء اليد بالنّسبة إلى أشخاص مسيطرين على شيء واحد بأنحاء مختلفة، كما إذا تعارضت دعوى راكب الدّابّة و الآخذ بزمامها، و كلٌّ يدعى كونه مالكاً. أو تعارضت دعوى المشترى و صاحب الدكان فى متاع يكون بيد المشترى فى دكان غيره، فالمشترى يدّعى أنّه ملكه إشتراه من غيره، و صاحب الدّكان يدعى أنّه من أمتعته، و هما فى الدّكان؛ فلا يبعد أن يقال بأنّه يكون لكلّ منهم ذات اليد عليه، أحدهما من جهة كونه بيده حقيقةً، و الآخر من جهة كونه فى حيطة سلطانه و استيلائه. و هذا ناشٍ من تنوّع اليد باختلاف المقامات. و قد يكون بعض هذه الأيدى أقوى من بعضٍ و قد تكون متساوية، فتتعارض. و لحلّ هذه الدّعاوى مقام آخر.

المقام الرابع: هل اليد حجّة فيما لايُملك إلّابمسّوغ خاصّ؟

العین الّتی تستقرّ علیها الید لاتخلو من أنحاء ثلاثة: أحدها: ما یعلم بأنّها قابلة للنّقل و الإنتقال، ولکن یشکّ فی تحقّق سببه بالنّسبة إلی من هی فی یده. ثانیها: ما یشکّ فی کونها طلقاً أو غیر طلق. ثالثها: ما یعلم بأنّها لم تکن طلقاً و قابلة للنقل و الإنتقال إلّابمجوّز خاص؛ کالعین الموقوفة الّتی لایجوز بیعها و لا شراؤها إلّاإذا طرأ علیها الخراب، أو خلف شدید بین أربابها علی المشهور. لا إشکال فی حجّیة الید فی القسم الأوّل، فی العین المعلوم قابلیّتها لذلک؛ لأنّه القدر المتیقّن منها. و کذا القسم الثّانی؛ لشمول إطلاقات الأدلّة و بناء العقلاء و الإجماعات له، بل الغالب فی موارد الید هو هذا القسم ظاهراً، و إخراجه عن تحت القاعدة یوجب الهرج و المرج و اختلال النّظام، ولایبقی معه للمسلمین سوق. مع أنّه لاخلاف فی شیء من ذلک. القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۲۸۸ و أمّا القسم الثّالث فهو الّذی وقع الخلاف فیه بین المحقّقین ممّن قارب عصرنا، فاختار بعض عموم الحجّیة لها، و اختار عدمه آخرون. فممّن ذهب إلی الأوّل المحقّق الإصفهانی قدس سره فی رسالته المعمولة فی المسألة؛ و ممّن ذهب إلی الثّانی المحقّق النّائینی قدس سره فی رسالته. و هو الأقوی. و علیه لو شوهدت العین الموقوفة فی ید واحد بعنوان الملکُ، و احتمل فی حقّه اشتراؤها لطرو الخراب علیها أو الخلف شدید بین أربابها، لم یجز الإعتماد علی مجرد یده فی إثبات ذلک، بل کانت أصالة الفساد هنا محکمة. و ذلک لقصور أدلّة حجّیتها عن شمول مثله؛ فإنّ عمدتها کما عرفت هو بناء العقلاء و السّیرة المستمرّة الدائرة بینهم، و الأخبار و الإجماعات الدّالّة علی إمضاء هذه السّیرة من ناحیة الشّارع المقدّس. و لایشمله شیء منها؛ فإنّ العقلاء من أهل العرف یقفون عن معاملة الملک مع عین موقوفة استولی علیها شخص أو أشخاص بعنوان المالکیّة، بمجرّد احتمال وجود مسوّغ فی بیعها؛ بل یلزمون أنفسهم علی البحث و التّحقیق عن ذاک المسوّغ. و یظهر ذلک بأدنی مراجعة لحالهم. و أمّا الإطلاقات الواردة فی الشّرع- مضافاً إلی أنّها ناظرة إلی إمضاء هذا البناء- بنفسها منصرفة عن مثله. و لاأقلّ من الشّک، و هو کاف فی إجراء أصالة الفساد. و السرّ فی جمیع ذلک ما عرفت من أنّ دلالة الید علی الملکیّة شیء یقتضیه طبعها الأوّلی و ظاهر حال الید، و المفروض أنّ هذا الطّبع قد انقلب فی موارد الأعیان الموقوفة و شبهها؛ لأنّ طبیعة الوقف تقتضی أن تکون محبوسة تترک فی أیدی أهلها، لا تباع و لاتورث. فجواز النّقل و الإنتقال إنّما هو أمر عارضی لها، مخصوص بصور معیّنة محدودة. و بعبارة أخری: جواز بیع الوقف إنّما هو فی صورة الضّرورة و الإضطرار لاغیر. و من المعلوم أنّ إثبات ذلک الأمر العارضی یحتاج إلی دلیل خاصُ و مجرّد الید لاتکفی لإثباته کما عرفت. و ما قد یقال، من أنّ الید من الأمارات، و هی تثبت أسبابها و لوازمها، فهی تثبت القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۲۸۹ أنّ محلها کان قابلًا للملکیّة، ممنوع جدّاً؛ فإنّ ذلک- لو قلنا به- إنّما هو فی موارد یشملها دلیل حجّیتها، و قد عرفت قصورها. و إثبات توسعة دلیلها: ذلک یوجب الدّور الواضح. هذا کلّه فیما یعلم کونه وقفاً، و أمّا فی موارد الشّکّ فالحقّ- کما عرفت- حجّیة الید فیها؛ فإنّ الأعیان الخارجیّة بطبعها الأوّلی قابلة للنّقل و الإنتقال، و أمّا حبسها و إیقافها فهو أمر عارضی لها یحتاج إثباته إلی دلیل. ولکن هذا الأمر العارضی إذا عرض فی محلّ فصار من الأعیان الموقوفة کان عدم الإنتقال کالطّبیعة الثّانیة له، فلا یُتعدّی عنه إلّابدلیل. و إذا عرفت ذلک فلنرجع إلی دلیل المخالف و الجواب عنه: قال المحقّق الإصفهانی قدس سره فی رسالته المعمولة فی قاعدة الید بعد اختیار عموم دلیل الحجّیة للمقام ما حاصله: «إنّ ملاک الحجّیة و هی غلبة الأیدی المالکیّة فی مقابل غیرها [علی مختاره محفوظ فی المقام، و غلبة بقاء الأعیان الموقوفة علی حالها؛ لندرة تحقّق المسوّغ، و إن کانت ثابتة لاتنکر، ولکنّها إنّما هی فی الید الّتی ثبتت علی الوقف حدوثاً إذا شکّ فی بقائها علی حالها أو انقلابها ید الملک، و أمّا فی مورد البحث المفروض انقطاع الید السّابقة علی الوقف فیها، و حدوث ید أخری یشکّ فی أنّها علی الملک أو الوقف، فلا مجال لتوهّم بقاء الید علی حالها؛ فإنّ غلبة کون الأیدی مالکیّة شاملة له، و لا وجه للعدول عنها، و إذ قد ثبت ملاک طریقة الید هنا فلا وجه لمنع شمول الإطلاقات له، و لیست الخدشة فیه إلّاکالخدشة فی سائر المقامات». ثمّ قال: «بل یمکن أن یقال- بناءاً علی کون الید أصلًا- إنّ الید تتکفّل لإثبات أصل الملکیّة، و حیث إنّها عن سببٍ مشکوک الحال من حیث استجماعه لشرط التأثیر، و هو المسوّغ لبیع الوقفُ، فإصالة الصحّة فی السبب الواقع بین مقولی الوقف و ذی الید تقضی بصحة السّبب کما بنینا علیه فی أصالة الصحّة؛ فإنّها مقدّمة علی الأصول الموضوعیّة الجاریة فی موردها، و منها أصالة عدم المسوّغ» إنتهی ملخّصاً. أقول: فیه

أوّلًا: ما عرفت سابقاً من أنّ ملاک حجّیة الید لیس غلبة الأیدی القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۲۹۰ المالکیّة، بل الملاک فیها ظهور حال الید، و هو مقتضی طبعها الأوّلی. و نظیره فی ذلک حجّیة أصالة الحقیقة؛ فإنّها لیست من باب غلبة الحقیقة علی المجاز بل هی حجّة- و لو کانت المجازات أکثر- و قد مرّ توضیحه بما لا مزید علیه. و ثانیاً: إنّ هذه الغلبة قد انقلبت فی الأعیان الموقوفة؛ فإنّ الغالب فی الأیدی الجاریة علیها حدوثاً أو بقاءاً بأی نحو کانت هو عدم المالکیّة- و الفرق بین الید السّابقة و الحادثة لاوجه له؛ فإنّ جمیعها تجری علی العین الموقوفة. و لحاظ الغلبة إنّما هو فی المجموع من حیث المجموع، فإنّها تشترک فی جریانها علی العین الموقوفة. و ثالثاً: ما ذکره من تتمیم الإستدلال بها، بناءاً علی کونها من الأصول العملیّة، بأصالة الصحّة فی البیع الواقع من متولّی الوقف و ذی الید، ممنوع؛ لما أشرنا إلیه فی قاعدة الصحّة من عدم جریانها فی أمثال المقام، فراجع.

المقام الخامس: هل الید حجّة و لو حدثت لا بعنوان الملک؟

لا إشکال فی حجّیة الید و دلالتها علی الملک إذا کانت من أوّل أمرها مشکوکة. کما أنّه لا إشکال فی حجّیتها إذا کانت مسبوقة بالملک ولکن شکّ فی خروجها عنه بقاءاً. أمّا إذا کانت الید حادثة لابعنوان الملک، کما إذا کانت ید إجارة أو عاریة أو عدوان ثمّ شکّ فی انقلابها ملکاً؛ ففیه کلام بین الأعلام، و الّذی اختاره غیر واحد من المحقّقین هو عدم الحجّیة، و غایة ما یقال فی وجهه أمران: الأوّل: إنّ ملاک حجّیتها- و هو الغلبة و الکاشفیّة النّوعیّة- منتف هنا؛ فإنّها تختصّ بما إذا لم یعلم حدوثها علی غیر الملک، و أمّا إذا حدثت علی غیر الملک فلا تکون لها هذه الکاشفیّة. بل الغالب فی هذه الموارد بقائها علی عنوانها الّذی کانت علیه، من الإجارة و غیرها. هذه الغلبة الطّاریة یزول الحکم السّابق. و منه یعلم إنصراف الإطلاقات عنه أیضاً. القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۲۹۱ و الشّاهد علی هذا جریان سیرة العقلاء علی أخذ مستمسک من المستأجرین و غیرهم بقبول الإجارة و غیرها، و لیس ذلک إلّالأجل إسقاط أماریّة الید عن الدّلالة علی الملکیّة، حتّی یکون المستأجر محتاجاً إلی إقامة الدّلیل إنّ أدعی ذلک. الثّانی: إنّها إنّما تکون أمارة بما أنّها مشکوکة الحال؛ ولکن استصحاب الحالة السّابقة فی المقام یخرجها عن کونها مشکوکة بحکم الشّارع المقدّس، و یدلّ علی عدم کونها ید ملک؛ فلا تکون أمارة. و بعبارة أخری: الید إنّما تکون أمارة مع انحفاظ موضوعها، و هو کونه مشکوک الحال، و مع جریان الاستصحاب ینتفی موضوعها، و حینئذ لایبقی مجال للإشکال بأنّه کیف یقدّم الإستصحاب- و هو من الأصول العملیّة- علی الید- و هی من الأمارات-؟ فإنّ تقدّم الأمارة علی الأصل إنّما هو فیما إذا کانا جاریین فی مورد واحد، أمّا إذا کان الأصل جاریّاً فی موضوع الأمارة و منقّحاً له فلا إشکال فی تقدیمه علیها. أقول: هذا غایة ما یمکن أن یقال فی وجه عدم حجّیة الید هنا ولکن فیه: أوّلًا: إنّ ما ذکر من بناء العقلاء مسلّم إذا کانت العین مورداً للتّشاح و التّنازع، بأنّ أدعی المالک الأصلی أنّه مالکها فعلًا، و ادّعی المستأجر أو المستعیر انتقالها إلیه ببیع أو نحوه، و أنّ یده فعلًا ید ملک؛ فإنّ الاعتماد علی یده فی قبال المالک الأوّل هنا غیر معلوم، بل یطالبونه بالدّلیل علی کون یده فعلًا ید ملک بعدما کانت غیره. و ما ذکر من جریان سیرة العقلاء، علی أخذ مستمسک من المستأجرین و غیرهم أیضاً ناظر إلی هذه الصّورة. و أمّا لو لم یکن هناک منازعة و تشاح؛ بأن رأینا المستأجر السّابق مستولیاً علی العین إستیلاء المالک علی ملکه، یتصرّف فیها کیفما شاء؛ یبیعه أو یهبه، فعدم الاعتماد علی یده غیر معلوم. کیف، و لیس حاله أسوأ ممّا إذا شاهدنا عیناً فی ید واحد ثمّ شاهدناها فی ید آخر یعمل فیها عمل المالک فی ملکه. فإنّه لاینبغی الشّکّ فی الإعتماد، علی یده، کیف، و الغالب فی الأیدی سبقها بید الغیر قطعاً؛- إمّا تفصیلًا القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۲۹۲ أو إجمالًا- فهل یمکن القول بأنّ سبق ید الاستیجار مثلًا أسوأ حالًا من سبق ید الغیر؟! نعم لو کان المدّعی للملکیّة متّهماً فی دعواه أمکن الإشکال فی الاعتماد علی مجرّد یده، ولکنّه لایختصّ بهذا المقام، بل یجری فی جیمع موارد التهمة، کما مرّ نظیره فی باب أصالة الصحّة، و سیجیء فی مورد قاعدة الید أیضاً أنّ حجیّتها فی الأیدی المتّهمة- بما سیذکر لها من المعنی- غیر معلومة. و لایتوهّم أن رکون العقلاء إلی الید فیما ذکرنا إنّما هو من باب أصالة الصحّة فی الأفعال الصّادرة عن الغیر؛ فإنّ ما ذکرنا ثابتٌ و لو لم یکن هناک فعل یحمل علی الصحّة،

فتدبّر. و ثانياً: إنّ ما ذكر من جواز الّتمسّك باستصحاب الحالة السّابقة و أنّه رافع لموضوع اليد، ممنوع أشد المنع؛ لأنّ الاستصحاب لايرفع الشّكّ عن حال اليد. و المفروض أنّ ظاهر اليد أوّلًا و بالذّات هو اليد المالكة، و هذا الظّهور من قبيل الأمارات، فكيف يمكن صرف النّظر عنه بمجرد استصحاب بقاء اليد على وضعها السّابق؟ و الإنصاف أنّ مثل هذا عن المحقّق النّائينيقدّسسرّه عجيب. هذا ولكن لايبعد تخصيص ماذكرنا من جواز الاعتماد على اليد هنا بما إذا لم يكن مسبوقاً بيد العدوان؛ فإنّها من الأيدى المتّهمة الّتى لايمكن الرّكون إليها، و إنّ ادّعى صاحبها إنقلابها إلى يد الملك كما أشرنا إليه آنفاً و سيجىء مزيد توضيح له عن قريب إن شاء اللّه.

المقام السادس: هل اليد تعمّ المنافع و الأعيان؟

لاـ إشكال فى تعلّق اليد بالأعيان، و دلالتها على الملكيّة لها، إنّما الكلام فى تعلّقها بالمنافع. و المحكى عن الفاضل المحقّق النّراقى قدس سره إختصاصها بالإعيان و عدم تعلّقها بالمنافع، و اختار غير واحد من أكابر المتأخّرين إمكان تعلّقها بالمنافع أيضاً. و محل النّزاع الّذى تترتّب عليه الّثمرة ما إذا تعلّقت اليد بها إستقلالًا لاتبعاً القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۹۳ للعين، بحيث تكون المنافع- مع قطع النّظر عن العين- تحت اليد. أو إذا كانت تبعاً للعين، ولكن كان هناك دليل على عدم مالكيّة العين؛ فتظهر الّثمرة فى دلالة الإستيلاء التّبعى للمنافع على ملكيتها و عدمها. ففى هاتين الصّورتين تتصوّر الّثمرة العمليّة لهذا النّزاع. و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أنَّ تعلّق اليد بالمنافع مستقلًّا أمر غير معقول، و إن مال إليه أو اختاره بعض المحقّقين- كما حُكى-؛ لعدم إمكان الاستيلاء الخارجى عليها من غير طريق الاستيلاء على نفس الأعيان، فإنّها فى نفسها من الأمور العرضيّة، و لاـ استقلال لها فى الوجود، فلا استقلال لها فى وقوعها تحت اليد، و كيف يستولى عليها إستقلالًا مع أنّها فى ذاتها ممّا لا يوجد مستقلًّا؟ و ما يُحكى من الّتمثيل لها بالمزارع الموقوفة الّتى تكون بأيدى المتولّين، فتصرف منافعها فى حقّ الموقوف عليهم و تعطى ثمراتها بأيديهم، فلهم اليد على منافعها دون أعيانها، واضح الفساد- كما أفاده المحقّق الإصفهانى قدس سره فى رسالته-؛ فإنّ مثل هذه المنافع من الأعيان، خارجة عن محل الكلام؛ لأنَّ الكلام هو فى المنافع المقابلة للعين. و كذلك ما قد يقال من إمكان تصويرها فى الاستيلاء على حقّ الإختصاص بمكان من المسجد و نحوه من المدارس و الخانات الموقوفة، حيث إنّه فى هذه الموارد لايكون المسجد و غيره تحت اليد، بل الّذى يكون تحتها هو نفس حق الاختصاص. و فساد هذا أيضاً بيّنٌ؛ فإنّ حقّ الإختصاص ليس من المنافع و لاـيقع تحت اليد، بل هو أمر اعتبارى نظير الملكيّة، و مرتبة نازلة من السّلطنة على العين. فهو من آثار اليد على العين بنحو خاصّ، لامتعلّقاً لها واقعاً تحتها. و الحاصل أنّ الإستيلاء فى هذه المقامات إنّما هو على نفس المسجد و المدرسة و الخان و شبهها، ولكنّه بنحو يكون مؤثّراً فى وجود نوع خاص من الحقّ و كاشفاً عنه، لا الملكيّة، لعدم قابليّة المورد. و الإنصاف أنّ عدم إمكان تعلّق اليد بالمنافع مستقلًّا أوضح من أن يحتاج إلى أكثر من هذا البيان. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۹۴ فيبقى الكلام فى إمكان وقوعها تحت اليد بتبع الأعيان حقيقة، بأن تكون اليد على العين من قبيل الواسطة فى الثّبوت، لامن قبيل الواسطة فى العروض، حتّى يكون من باب المجاز و المسامحة. ثمّ بعد إمكان ذلك ثبوتاً يقع الكلام فى قيام الأدلّة عليه و دلالتها على حجّية مثل هذه اليد إثباتاً. و تنقيحه يحتاج إلى توضيح حقيقة المنفعة المقابلة للعين، فقد يتوهّم أنّها نفس صرف الشّىء، فى الطّرق المقصودة الّتى لها أثر فى شأن من شؤون الحياة، و بناءاً عليه هى من الأمور التدريجية توجد شيئاً فشيئاً، و لاـتقع تحت اليد إلّاباستيفائها، و استيفاؤها مساوق لإعدامها، فما لم تستوف لم تقع تحت اليد، و إذا استوفيت انعدمت؛ فلا فائدة و لا أثر فى البحث عن وقوعها تحت اليد تبعاً. ولكنّ هذا توهّم فاسد؛ لأنّ ذلك هو «الإنتفاع»، و هو قائم بأمرين: العين؛ و من يستوفى منها. و أمّا المنفعة الّتى هى مقابلة للعين، قائمة بالعين فقط، استوفيت أم لا، و تقع عليها المعاوضة فى باب الإجارة و أمثالها فهى نفس قابليّة العين لصرفها فى مصارف خاصّة؛ فإنّ هذا هو الّذى يمكن تمليكه فى باب الإجارة، و يمكن قبضه و إقباضه و لو بتبع العين. و من الواضح أنّ هذا المعنى من المنفعة من الأمور القارّة الثّابتة خارجاً، استوفيت أم لا. و بناءاً عليه تقع تحت اليد و لو

بتبع العین. فالاستیلاء علی الشّیء یمکن أن یکون استیلاءاً علی منافعه حقیقهٔ و بالذّات، علی نحو الواسطهٔ فی الثّبوت، لامجازاً و بالعرض، علی نحو الواسطهٔ فی العروض. و إذ قد فرغنا عن تصویر ذلک ثبوتاً، فالحقّ أنّه لا مانع من شمول أدلّهٔ حجّیهٔ الید لها؛ لما قد عرفت من أنّ عمدتها بناء العقلاء؛ و من الواضح أنّ ملاکه عندهم أعمّ من العین، و منافعها. فحینئذ تظهر الّثمرهٔ فیما إذا علم من الخارج أنّ استیلاء الشّخص الفلانی علی عین خاصّهٔ لیس استیلاءاً مالکیاً؛ فتسقط یده عن الدّلالهٔ علی الملک، ولکن تبقی یده علی المنافع دلیلًا علی ملکه لها. القواعد الفقهیهٔ، ج ۱، ص: ۲۹۵ هذا ولکن یمکن أن یقال: بأنّ استقرار الید علی عین له أنحاء مختلفهٔ: فقد یکون الاستیلاء علیها استیلاءَ ملک؛ و قد یکون استیلاء إجارهٔ؛ و قد یکون استیلاء عاریهٔ، أو استیلاء تولیهٔ کما فی الأوقاف، إلی غیر ذلک. فالید فی جمیع ذلک تعلّقت بنفس العین لاغیر، ولکنّها ذات أنحاء مختلفهٔ. و الید أوّلًا و بالذّات لولا قرینهٔ علی خلافها دلیل علی الملکُ فإذا سقطت عن الدّلالهٔ علیه بقرینهٔ خارجیهٔ فی مورد خاص لامانع من دلالتها علی أنّها بنحو آخر من أنحاء الأیدی الأمینهٔ، و أنّها لیست بید عدوان. ففی مورد البحث إذا سقطت الید عن الحجّیهٔ علی الملک، یبقی ظهورها فی دلالتها علی أنّها استیلاء إجارهٔ أو نحوها. فما یقتضی ملک المنافع محفوظ. ثمّ إنّه لو قامت قرینهٔ خاصّهٔ علی أنّها لیست کذلک أیضاً یبقی ظهورها فی دلالتها علی أنّه استیلاء یقتضی ملک الإنتفاع محفوظ. و الحاصل أنّ المستند فی جمیع ذلک هو ظهور الید المتعلّقهٔ بالعین و حجیّتها، لاحجّیهٔ الید المتعلّقهٔ بالمنافع. إذن لاحاجهٔ إلی إثبات إمکان تعلّق الید بالمنافع، لا استقلالًا و لاتبعاً للعین. و لایبقی للنّزاع هنا ثمرهٔ عملیّهٔ، و اللّه العالم.

المقام السابع: هل تجوز الشّهادهٔ بالملک بمجرّد الید؟

قد وقع الخلاف بینهم فی کتاب الشّهادات فی جواز الشّهادهٔ علی الملکیّهٔ بمشاهدهٔ الید و لو لم توجب علماً، بعد الاتّفاق علی کفایتها فی الدّلالهٔ علی الملک. و ذلک من جههٔ اعتبار العلم الیقینی الحسّی فی موضوع الشّهادهٔ، بمقتضی ما ورد فی محلّه من عدم جوازها إلّاأن یراه مثل الشّمس، کما روی عن النّبی صلی الله علیه و آله، أو یعرف کما یعرف الکفّ، کما روی عن الصّادق علیه السلام، إلی غیر ذلک. و من المعلوم أنّ الید بمجرّدها لاتوجب علماً. هذا ولکن المشهور، جواز ذلک، بل قد یدّعی الإجماع علیه کما حکاه فی (الجواهر). و أولی منه ما إذا انضمّ إلی الید التّصرّفات الحاکیهٔ عن الملک؛ کالتّصرّف القواعد الفقهیهٔ، ج ۱، ص: ۲۹۶ بالبناء و الهدم و الإجارهٔ و غیر ذلک، مع عدم وجود منازع؛ فإنّ الحکم بکفایتها، بل کفایهٔ نفس هذه التّصرّفات فی جواز الشّهادهٔ بالملک، أشهر. و أولی منهما ما إذا انضمّ إلیهما الاستفاضهٔ أی استفاضهٔ استناد الملک إلی المتصرّف الّذی بیده المال-؛ فقد وقع فی جملهٔ من عبارات القوم الاجماع علی جواز الشّهادهٔ بالملک مع اجتماع الثلاثهٔ، و أنّه أقصی الممکن فی الشّهادهٔ علیه. و البحث هنا یکون من ناحیتین: من ناحیهٔ الأدلّهٔ العامّهٔ الکلّیهٔ، و من ناحیهٔ الأدلّهٔ الخاصّهٔ الواردهٔ فی خصوص محل البحث. أمّا الأوّل فحاصله أنّه هل یمکن الحکم بقیام الأمارات- و منها الید و شبهها- مقام العلم المأخوذ فی الموضوع بمجرّد دلیل اعتبارها أم لا؟ و الإنصاف عدم کفایهٔ نفس أدلّهٔ حجّیتها فی ذلک، لامن جههٔ لزوم اجتماع اللّحاظین و استحالته إذا کانت أدلّهٔ الحجّیهٔ ناظرهٔ إلی تنزیل مؤدّی الأمارهٔ منزلهٔ الواقع، و تنزیل نفسها منزلهٔ العلم؛ لما ذکرنا فی محلّه من عدم استحالهٔ ذلک أصلًا. بل من جههٔ ظهور أدلتها فی تنزیل المؤدّی فقط و انصراف إطلاقاتها الیه، و عدم النظر إلی تنزیل نفسها منزلهٔ العلم. و ما قد یقال من الفرق بین العلم المأخوذ فی الموضوع علی نحو الصفتیهٔ، و المأخوذ فیه علی وجه الطّریقیّهٔ، بجواز ذلک فی الثّانی دون الأوّل- کما قد یستظهر من عبارات شیخنا العلّامهٔ الأنصاری فی باب القطع من (الرّسائل)، و إنّ حُکی عنه فی بعض تحقیقاته فیما کتبه فی القضاء عدم جواز ذلک من دون تفصیل- فهو ممّا لامحصّل له، و لا دلیل علی هذه التّفرّقهٔ، بل یرد علیه: أوّلًا: إنّ أخذ العلم فی الموضوع علی نحو الصفتیّهٔ مجرد فرض لایظنّ وقوعه فی شیء من الأدلّهٔ الشّرعیّهٔ؛ فإنّ النّظر إلی العلم دائماً یکون من ناحیهٔ إراءته للواقع، و لاینظر إلیه بما هو صفهٔ من صفات صاحبه. و بعبارهٔ أخری: إنّما یؤخذ العلم فی الموضوع بملاک أنّه نور لغیره، و کونه نوراً لصاحبه مستند إلی ذلک؛ فکلّما أخذ فی الموضوع کان بهذا الملاک. و

إن كان فرض القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٩٧ أخذه بما أنّه صفة خاصّة لصاحبه غير مستحيل، ولكنّه كما عرفت مجرّد فرض. و ثانياً: إنّ أخذه فى الموضوع على نحو الطّريقيّة دليل على أنّ هذه المرتبة من إراءة الواقع يقوم بها الملاک، و لذا لايُكتفى بما دونه من المراتب، من الظنّ و غيره، حتى الظنّ القوى، إلّاأن يبلغ حد الإطمئنان الّذى يسمّى علماً عرفاً. نعم لوقام دليل على اعتبار شىء من الظّنون و تنزيله منزلة العلم من جهة الآثار المترتّبة على نفس العلم و الظنّ، كان حاكماً على تلک الأدلّة الدالّة على أخذ العلم فى موضوع حكم، و لمّا كانت أدلّة حجّية الظّنون ظاهرة فى تنزيل نفس المؤدّى فقط لم يجز الرّكون إليه فى ذلک. و قد يقال: إن كثرة إطلاق العلم و المعرفة على الأمارات الظنيّة سنداً و دلالة؛ دليل على أنّها مُنزّلة منزلة العلم عند الشّارع المقدّس، مثل ماورد فى مقبولة عمر بن حنظلة: ... روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا ألخ «١»؛ و قوله تعالى: «فاسئلوا أهل الذّكر إن كنتم لاتعلمون» «٢» يعنى: حتى تعلموا. مع أنّ مجرّد الرّجوع إلى أهل العلم لايفيد بما هو إلّاالظنّ. إلى غير ذلک ممّا يقف عليه المتتبع. و فيه أيضاً: إنّ إطلاق العلم و المعرفة فى هذه الآيات أو الرّوايات على الظنّ غير معلوم، و إلحاقه به فى بعض الموارد لعلّه من باب كشف الملاک و إلغاء الخصوصيّة عرفاً. هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم ذلک فى غير المقام ففى المقام ممنوع؛ لعدم مقاومة هذا الظّهور الضّعيف لمثل قوله عليه السلام: (حتّى تعرفها كما تعرف كفّک) «٣» و قوله صلى الله عليه و آله: (هل‌ترى الشّمس؟ على مثلها فأشهد أو دع) فتأمّل. و قد يقال فى تصحيح قيام الأمارات فيما نحن فيه مقام العلم: إنَّ الملكّية ليست القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٩٨ من الموضوعات الواقعيّة بل هى أمر انتزاعى من جواز جميع التّصرفّات كما اختاره شيخنا العلّامة الأنصارى قدس سره-، أو أمر اعتبارى عقلائى- كما اختاره بعض آخر-. و على أى حال يحصل العلم الوجدانى بها بمجرّد اليد؛ لأنّ الأحكام الّتى تنتزع منها الملكيّة حاصلة بسبب اليد، كما أنّ الاعتبار الشّرعى أو العقلائى حاصل بمجرّدها. فبذلک يتحقّق واقع الملكيّة؛ فإنّها ليست إلّاهذه الأمور، و قد تحقّقت. و هذا القول أيضاً ممنوع، و ذلک لأنّ الملكيّة- سواء جعلناها من الأمور الانتزاعيّة أو الاعتباريّة- لها واقع و ظاهر، فإذا كانت أسبابها الواقعيّة موجودة فالملک ملک واقعى، و إلّاكان ظاهريًّا فعليّاً، نظير سائر الأحكام الظّاهريّة. و من الواضح أنّ ظاهر أدلّة الشّهادة اعتبار العلم الوجدانى بالواقع، لا كمجرّد الحكم الظّاهرى؛ فالعلم الوجدانى بالملكيّة الظّاهريّة بحكم اليد أو البيّنة و سائر الأمارات غير كافٍ فيها. فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم إمكان تصحيح جواز الرّكون إلى اليد فى الشّهادة على الملک بمقتضى الأدلّة العامّة. و أمّا الأدلّة الخاصّة، فعمدتها رواية حفص بن غياث السّابقة عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: (إذا رأيت شيئاً فى يدى رجل أيجوز لى أنّ أشهد أنّه له؟ قال نعم، قال الرّجل: إنّه فى يده و لا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال أبو عبداللّه عليه السلام: أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، قال أبوعبداللّه عليه السلام: فلعلّه لغيره؛ من أين جاز لک أن تشتريه و يصير ملكاً لک ثمّ تقول بعد ذلک الملک: هو لى، و تحلف عليه و لايجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليک؟ ثمّ قال الصّادق عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق). «١» و هذه الرّواية و إن كانت ضعيفة السّند، إلّاأنّ الشّهرة و الإجماعات المنقولة جابرة لها كما عرفت؛ لأنّ الظّاهر أنَّ مستند المشهور فى هذا الفتوى هو هذه. و أمّا المصحّح المروى عن على بن إبراهيم فى تفسيره فى حديث فدک: (إنّ القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٩٩ أميرالمؤمنين عليه السلام قال لأبى بكر: تحكم فينا بخلاف حكم اللّه تعالى فى المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان فى يد المسلمين شىء يملكونه ادّعيت أنا فيه، من تسأل البيّنة؟ قال: إيّاک كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين، قال: فإذا كان فى يدى شىء فادّعى فيه المسلمون تسألنى البيّنة على ما فى يدى و قد ملكته فى حياة رسول اللّه صلى الله عليه و آله و بعده، و لم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا علىَّ كما سألتنى البيّنة على ما ادّعيت عليهم؟ الحديث) «١» فهو أجنبى عن المقصود؛ لأنّه دليل على حجّيّة اليد، و عدم حاجة صاحبها إلى البيّنة، و كونه منكراً فى مقام الدّعوى، و مخالفه مدّعيّاً، و أمّا جواز الشّهادة على الملک بمجرّدها فليس فيه منه عين و لا أثر. و كذلک الرّوايات الواردة فى حكم تعارض البيّنات و تقديم بيّنة ذى اليد أو تقديم بيّنة الخارج على غيرها، أجنبيّة عمّا نحن بصدده. إذن العمدة فى هذا الفتوى هو ما عرفت من رواية حفص. هذا و قد قام بعض من خالف المشهور، أو توقف فى المسألة بنقد الرّواية و الإيراد عليها عقلًا، و تضعيفها سنداً، و صرف فتاوى المشهور عنها. منهم الشّيخ الأجلّ صاحب الجواهر

قدس سره، فقد بالغ فیه حتّی جعل هذا الحکم غیر قابل لمجیء الخبر به عقلًا؛ لرجوعه إلی جواز التّدلیس و الکذب فی أخذ أموال النّاس! هذا و نحن بعون اللّه، نبدأ بتفسیر الرّوایة و کشف مغزاها أوّلًا، ثمّ نرجع إلی ما أورده صاحب الجواهر و غیره، و ما یمکن أن یقال فی دفعها انتصاراً لمذهب المشهور ثانیاً. أمّا الأوّل: فحاصله أنّه علیه السلام استدلّ بجواز شراء ما فی الید علی جواز الشّهادة بملک ما فی الید لصاحبها، و هذا الاستدلال عند بادیُ النّظر ممّا لایمکن المساعدة علیه؛ لوضوح الفرق بین المسألتین، فإنّ جواز الشّهادة لیس من آثار الملکیّة، بل من آثار نفس العلم بها؛ و من المعلوم أنّ الید بمجرّدها لاتعطی علماً، فکیف یجوز حمل أحدهما علی الآخر؟ القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۳۰۰ ولکن التّأمّل الصّادق یشهد بأنّه علیه السلام لم یستدلّ بمجرّد جواز الشّراء، بل استدلّ بجوازه مع ترتیب آثار الملک علیه، حتّی یدّعی فی مقام الدّعوی یدعی أنّه ملکه و یحلف علی الملکیّة فی مقابل خصمه؛ و أیّ فرق بین بیّنة المدّعی و حلف المنکر؟ فکما أنّ الشّهادة علی الملکیّة من آثار العلم کذلک الحلف علیها یکون من آثاره، فلو لم یجز أحدهما لم یجز الآخر. و لنعم ما قال علیه السلام فی هذا المعنی: (من أین جاز لک أن تشتریه و یصیر ملکاً لک ثمّ تقول بعد ذلک: هو لی و تحلف علیه و لایجوز أن تنسبه إلی من صار ملکه من قبله إلیک؟). و لو قیل: إنّه لایجوز للمالک إذا کان الحال هذا الحلف علی نفس الملک، بل علیه أن یحلف علی السّبب، و هو شراؤه من ذی الید المحکوم ظاهراً بالملک، فلایجوز الاستدلال بالحلف علی جواز الشّهادة. قلنا: الظّاهر أنَّ هذا هو الّذی أجاب عنه علیه السلام فی ذیل کلامه بقوله: (لو لم یجز هذا ما قام للمسلمین سوق). و حاصله- و اللّه و رسوله و أولیاؤه أعلم- أنّه لو لم یجز الاعتماد علی الید فی إثبات الملکیّة و الحلف علیها لم یقم للمسلمین سوق؛ فإنّ الغالب فی الأملاک کونها مسبوقة بید الغیر، فغایة ما یمکن الحلف علیه هو الحلف علی وقوع السّبب مثل البیع، و من المعلوم أنّ مجرّد وقوع البیع علی ما بید الغیر لایوجب علماً بانتقال المال إلیه قطعاً، بعد عدم العلم بکون البائع نفسه مالکاً، و عدم دلیل علیه إلا الید الّتی لاتفید علماً. فالشّهادة و الحلف علی الملک الواقعی القطعی غیر ممکن إلّافی موارد شاذّة، فلو قلنا بحصرهما فی خصوص هذه الموارد ما قام للمسلمین سوق، و لم یمکن للمدّعی إثبات حقّه لامن طریق إقامة البیّنة و لا من طریق الحلف- کلّ فی مورده-، و مقتضی ذلک اختلال النّظام و عدم قیام السّوق علی أساسه. فالشّهادة و الحلف فی الحقیقة لایکونان إلّاعلی الملک الظّاهری القطعی الثّابت بمقتضی الید، و لایعتبر هنا أزید من ذلک. و من الواضح أنّه لایلزم الکذب و التّدلیس و إبطال الحقوق من الشّهادة علی القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۳۰۱ الملک بمجرّد الید هنا، بعد قیام هذه القرینة العامّة الظّاهرة علیها، فتدبّر جیّداً. فهذا الحدیث الشّریف اللائح منه آثار الصّدق دلیل علی المطلوب، مع برهان عقلی متین أورده الإمام علیه السلام فی خلاله. و لعلّه إلی ذلک یشیر ما عن کاشف اللّثام من تشبیه الشّهادة بمقتضی الطّرق الشّرعیّة بالشّهادة علی الأسباب الشّرعیّة، فإنّها أیضاً محتملة للفساد کما تحتمل الطّرق التّخلّف؛ و إن استغربه فی (الجواهر) و أورد علیه بالفرق بینهما. ولکن یندفع الإشکال عنه بما أشرنا إلیه فی تفسیر الحدیث، فکأنّه قدّس‌سرّه فی هذا الإستدلال اقتبس من نوره، و اقتفی أثره، فأورده منازل الصّدق و الحق. و إذ قد عرفت ذلک تعرف أنّ جمیع ما أورد علی هذا الحکم من الإیرادات کلّها قابلة للذبّ و هی أمور: منها: ما أفاده المحقّق قدس سره فی (الشّرائع) من أنّ الید لو أوجبت الملک واقعاً، لم تسمع دعوی من یقول: الدّار الّتی فی ید هذا لی، کما لاتسمع لو قال: ملک هذا لی. و فیه: إنّ جواز الشّهادة بالملک بمجرّد الید لا یلازم کون الملک فی موردها ملکاً واقعیاً کما عرفت، فقول المدّعی: «الدّار الّتی فی ید هذا لی» صحیحٌ مسموع إذا أمکنه إثباته بموازین شرعیّة، ترجّح علی الید، فلا تناقض فی دعواه، بخلاف قوله: «ملک هذا لی» فإنّه تناقض ظاهر. و منها: إنّ مراد حاکی الإجماع فی المسألة هو الإجماع علی دلالة الید علی الملکیّة، لا الإجماع علی جواز الشّهادة بمجرّدها، و من المعلوم عدم کفایته فی المسألة. بل إذا أمکن حمل الشّهرة الجابرة لها علیه أیضاً کان من حسن الظّنّ المأمور به، ضرورة أنّ المعنی المزبور- أی الإکتفاء بالید فی الشّهادة علی الملک- غیر قابل لمجیء الرّوایة به، لرجوعه إلی جواز التّدلیس و الکذب فی أخذ أموال النّاس؛ إذ قد ذکر فی محلّه أنّ بیّنة الملک تقدّم علی بیّنة التّصرّف أو الید؛ لأنّ الأولی بمنزلة النّصّ و الثّانیة بمنزلة الظّاهر، فلا یعارض النّص. فلو فرض فیما نحن القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۳۰۲ فیه أنّ للخصم بیّنة الملک و للآخر بیّنة التّصرّف أو الید جاز لبیّنة الآخر أن تشهد

بالملک، و المفروض أنّه لا علم لها إلّابالتّصرف أو الید، فتسقط بیّنة الأوّل، و هو تدلیس محض و کذب واضح، و تطرق لأخذ أموال النّاس بغیر الطّرق الشّرعیّة، و مثله لایقبل فیه خبر الواحد. هذا محصّل ما یستفاد من کلام (الجواهر) بتوضیح منّا. و فیه: أنّک قد عرفت أنّ الرّوایة لاتتضمّن إلا برهاناً متیناً عقلیّاً یلوح منه آثار الصّدق و الحقّ. و ما ذکره من لزوم التّدلیس و الکذب فی أخذ أموال النّاس ممنوع؛ لأنّ بیّنة الملک أیضاً مستندة إلی الید فی مبادئها السّابقة غالباً، و لو فرض حصول العلم بالملک بحیث لایحتاج إلی الاعتماد علی الید أصلًا فی موارد شاذّة فعلی الشّهود حینئذ ذکر السّبب، و أنّ الملک کان ملکاً واقعیّاً، کی لایلزم أخذ أموال النّاس بغیر حقّ، کما ذکروا أشباهه فی أبواب الشّهادة. و لیس لبیّنة الملک فی بدء النّظر ظهور فی الملک الواقعی الیقینی حتّی یلزم التّدلیس. و حمل کلام المشهور علی مجرّد حجّیّة الید بعید جدّاً لیس من حسن الظنّ المأمور به. بل لعلّ حمله علیه خلاف حسن الظنّ؛ لأنّ بیان الحکم المزبور بهذه العبارة أشبه شیء بالتّدلیس. و الحاصل أنّ الاعتماد علی الرّوایة قویّ جدّاً موافق للإعتبار، و کلمات الأصحاب، و لایردّ علیه شیء ممّا ذکروه. و لعلّه لذلک کلّه ذکر صاحب الجواهر فی آخر کلامه فی المسألة أنّه إذا تحقّق بمقتضی الأسباب و الطّرق الشّرعیّة ما تتحقّق به النّسبة العرفیّة- أی کونه مالًا له و ملکاً من أملاکه عرفاً- جازت الشّهادة و الیمین بالملک. «۱» و ما أفاده لامحصّل له اذا لم یرجع إلی ما ذکرنا إقتباساً من الرّوایة. هذا غایة ما یخطر بالبال فی هذه المسألة عاجلًا و تمام الکلام موکول إلی محلّه. القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۳۰۳ و منه تعرف عدم الحاجة إلی الإستفاضة، أی إستفاضة إسناد الملک إلیه، و کذا التّصرّف، فی صحّة الشّهادة علی الملک بعد حصول الید.

المقام الثامن: هل الید حجّة لصاحبها أیضاً؟

قد عرفت أنّ ید الغیر حجّة و دلیل علی الملکیّة مطلقاً- إلّافیما نستثنیه-، فهل هی حجّة لصاحب الید نفسه أیضاً إذا شکّ فی ملکیّة بعض ما فی یده أو لا؟ الظّاهر هو ذلک، لعدم الفرق فیما هو ملاک حجّیتها بین ید الغیر و ید الإنسان نفسه، سواء قلنا بأنّ ملاکها هو اقتضاء طبیعة الإستیلاء و الید ذلک- کما هو المختار بما مرّ له من البیان-، أم قلنا بأنّ ملاکها هو الغلبة- کما قیل-، أم غیر ذلک؛ فإنّ جمیعها مشترکة بین ید الغیر و ید الإنسان نفسه. و قد جرت سیرة العقلاء أیضاً علیه؛ فلو شکّ الإنسان فی بعض ما فی یده، أنّه ملکه أو أمانة للغیر أو شبهها فلا شکّ فی إجراء حکم الملک علیه عندهم ما لم تقم قرینة علی کونه ملکاً للغیر. و لم یظهر ردع من الشّارع المقدّس بالنّسبة إلیه، لو لم نقل بشمول بعض الإطلاقات الواردة فی إمضاء حکم الید له أیضاً. بل یظهر من بعض الرّوایات الخاصّة الواردة فی باب اللقطة أیضاً ذلک، مثل مصحّحة جمیل بن صالح: (قال: قلت لأبی عبداللّه علیه السلام: رجل وجد فی منزله دیناراً قال: یدخل منزله غیره؟ قلت: نعم کثیر، قال: هذه لقطة، قلت: فرجل وجد فی صندوقه دیناراً؟ قال یدخل أحد یده فی صندوقه غیره، أو یضع فیه شیئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له) «۱». و الظّاهر أنّ المراد من قوله: (یدخل فی منزله غیره) لیس صرف وجود دخول الغیر، بل کون داره معدّاً لدخول أفراد مختلفة، و لولا ذلک لم یکن هناک مورد للسؤال، لعلمه عادة بأنّه له. القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۳۰۴ فحاصل الرّوایة أنّ یده علی الأموال الّتی فی حیطة سلطانه حجّة له عند الشّکّ، إلّا أن یکون هناک ما یسقطها عن الحجّیة؛ مثل کون داره معدّاً لورود أشخاص مختلفة، فیجری علیه حکم اللقطة لسقوط یده عن الحجّیة بذلک، فإنّ ملاک حجّیتها أیّاً ما کان مفقود هنا، کما هو ظاهر. و لایقصر ذیلها عن الصّدر فی الظّهور فیما نحن بصدده؛ فإنّ إدخال غیره یده فی صندوقه أو وضع شیء فیه دلیل علی استیلاء کلّ منهم علی الصّندوق، فیکون من قبیل الأیدی المشترکة علی شیء واحد، فلا یکون ید واحد منهم دلیلًا علی ملکیته بخصوصه. نعم، لو کان الصّندوق بیده فقط فیده حجّة علی ملکیّة ما فی الصّندوق، و إنّ احتمل أن یکون الدینار أمانة أو عاریة لغیره، أو غیر ذلک من الاحتمالات. اللّهمّ إلّا أن یکون الصّندوق معدّاً لوضع أموال النّاس و أماناتهم مع أموال نفسه؛ فإنّ حجّیّة یده حینئذ علی ما فیه مشکل أیضاً. و ممّا ذکرنا یظهر أنّه لا تهافت بین صدر الرّوایة و ذیلها- کما توهّم-، و أنّهما یعطیان حقیقة واحدة، و معنی واحداً. کمایظهر أنّه لیس فیهما حکمٌ تعبدیّ علی خلاف الموازین المعمولة بین العقلاء فی الأموال الّتی تحت أیدیهم. فهذا الحدیث

أيضاً ناظر إلى إمضاء ما عند العقلاء فى أمثال المقام. و قد يستدلّ له أيضاً بقوله عليه السلام فى ذيل رواية حفص بن غياث: (لولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق)، نظراً إلى تطرّق مثل هذا الاحتمال فى الأموال الّتى بأيدى النّاس غالباً. و فيه: أنّه إن كان المراد غلبة احتمال كون بعضها من أموال غيرهم وقع فى أيديهم بعنوان الأمانة أو العارية أو مثلهما مع نسيان أسبابها، فهو ممنوع؛ لأنّ احتماله ليس غالبيّاً فى أموال النّاس كما هو ظاهر. و إن كان المراد غلبة نسيان سبب الملك تفصيلًا، و إن كان أصله معلوماً إجمالًا، فهو غير قادح فيء اجراء أحكام الملك عليه.

المقام التاسع: عدم حجّية يد السّارق و شبهه

و ممّا ذكرنا فى الأمر الثّامن يظهر لك عدم حجّية أيدى السّراق، و الأيدى المتّهمة الّتى تكون بمنزلتها، على الأموال الّتى بأيديهم، و إن احتمل انتقالها إليهم بسبب صحيح مشروع؛ لأنّ ملاك الحجّيّة مفقود فيها أيضاً، لانقلاب طبع اليد بالنّسبة إليهم. و كذلك الغلبة- لو كانت هى الملاك فى حجّيتها- مفقودة هناك. و لذا لايرى من العقلاء الملتزمين بحفظ حقوق النّاس و عدم الخيانة فى أموالهم ترتيب آثار الملكيّة على ما بأيدى هؤلاء، و لايتعاملون معهم معاملة غيرهم، و يلومون من تعامل معهم كذلك. و أمّا ما يرى من بعض من لامبالاة له فى أمور الدّين و الدّنيا من عدم التّفرّقة بين هؤلاء و غيرهم، فهو غير قادح فيما نحن بصدده، كما هو واضح. و يؤيّده ما ورد فى بعض أبواب كتاب اللقطة عن حفص بن غياث قال: (سألت أباعبداللّه عليه السلام عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللّصوص دراهم أو متاعاً و اللّص مسلم هل يرد عليه؟ فقال: لايردّه، فإن أمكنه أن يردّه على أصحابه فعل، و إلّا كان فى يده بمنزلة اللقطة يصيبها، فيعرّفها حولًا، فإن أصاب صاحبها ردّها عليه، و إلّا تصدّق بها) الحديث. «۱» و الإستدلال بها متوقّف على كون السّؤال عن الدّراهم أو المتاع المشكوكة الّتى يحتمل كونها له، كما ربّما يشير إليه قوله: (واللصّ مسلم)؛ فإنّه لو كان المال من أموال النّاس قطعاً لم يكن فرق بين اللصّ المسلم و غيره، فافهم. حينئذٍ إجراء حكم اللقطة عليه دليلٌ على سقوط اليد عن الحجّية و كون المال بمنزلة الأموال الّتى توجد فى الطّريق. ولكن قد ينافيه قوله: (يرده على أصحابه)، وقوله: (فإن أصاب صاحبها) الظّاهر فى معلوميّة كون المال لغيره قطعاً، فيخرج عن محل البحث، فتأمّل. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۰۶ و يلحق بها- من هذه الجهة- أيدى الأمناء الّذين يرجع إليهم فى حفظ الودائع و الأمانات، مثل القاضى و غيره، إذا غلب على أموالهم ذلك و انقلبت طبيعة أيديهم؛ فإنّ ترتيب آثار الملك على ما بأيديهم أيضاً مشكلٌ ما لم ينضمّ إليه قولهم، فإن انضمّ إليه ذلك كان حجّة، لا من باب حجّية اليد، بل من باب حجّية قول ذى اليد و تصديق قول الأمين- كما سيأتى فى القواعد الآتية إن شاء اللّه-. و هذا بخلاف أيدى السّراق، فإنّ ضمّ قولهم و شهادتهم أيضاً غير كاف فى إثبات الملك لهم كما هو ظاهر. و الحاصل أنّ ملاك حجّية اليد و بناء العقلاء مفقود فى جميع هذه الموارد. و يلحق، بها أيضاً يد الدّلال و من أشبهه، و كذلك أيدى مراجع الحقوق الشّرعيّة من الزّكوات و الأخماس و المظالم؛ و كذا الوكلاء، و متولّى الأوقاف إذا كان الغالب فى أيديهم بحسب العادة من غير أموالهم، بل إذا كان مقداراً كثيراً و إن لم يكن غالبيّاً؛ فإنّ ملاك حجّية اليد- كبناء العقلاء- مفقود فى جميع ذلك، إلّاأن ينضمّ إليها قولهم و شهادتهم، فتأمّل.

المقام العاشر: حجّية اليد فى الدّعاوى و ما يستثنى منها

لا إشكال فى حجّية اليد و لو علم كونها مسبوقة بغيرها، إذا احتمل انتقال المال بوجه صحيح شرعى، بل الغالب فى الأيدى ذلك. و لا فرق فيه بين أنّ يعلم ذلك من الخارج أو يقرّ صاحب اليد نفسه به، بأنّ يقول: إنّ هذا المتاع كان لزيد فاشتريته منه بكذا و كذا. هذا كلّه فى غير مقام الدّعوى. و كذلك فى مقام الدّعوى، فالقول قول صاحب اليد؛ فلو أقرّ بكون المتاع سابقاً لثالث لايكون طرفاً للدّعوى، لم يضرّ بكونه صاحب اليد و كونه منكراً لايحتاج إلى بيّنة، بل المحتاج إلى البيّنة خصمه، لكونه مدّعياً. و أمّا إن أقرّ صاحب

الید الفعلی لخصمه فی مقام الدّعوی بذلک، بأنّ قال: إنّ هذا المال کان لک سابقاً، فالمحکی عن المشهور انقلاب الدّعوی، و صیرورة صاحب الید القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۰۷ الفعلی مدّعیاً، لأنّه یدّعی انتقاله إلیه بسبب من الأسباب الشّرعیّة، فعلیه إثبات ذلک. فتسقط الید هنا عن الحجّیة بسبب هذا الإقرار. و ینبغی توضیح کلام المشهور و تفسیره بما یندفع عنه ما استشکل علیه أو یمکن أنّ یستشکل علیه به، فنقول: إنّ دعوی صاحب الید الفعلی کونه مالکاً بعد اعترافه بکون المال لخصمه سابقاً لامعنی له إلّااشتراؤه منه، أو انتقاله إلیه بناقل آخر شرعی، فقوله: «هذا ملکی فعلًا و قد کان ملک خصمی قبل ذلک» فی قوّة قوله: «کان هذا ملکه فاشتریته منه أو انتقل إلیّ بناقل آخر». و لیس هذا المعنی من اللّوازم الخارجة عن مصبّ الدّعوی حتّی یقال بأنّه لاعبرة باللّوازم إذا کانت خارجة عنه، بل هو فی الواقع مآل کلامه، و معناه العرفی المقصود منه، من قبیل دلالة الإقتضاء. و الحاصل أنّه لو أنفک هذا اللّازم عن ملزومه لم یکن للکلام مفهوم صحیح. فالاعتراف بسبق ید المدّعی یوجب انقلاب نفس الدّعوی، و یجعل صاحب الید الفعلی مدّعیاً و مقابله منکراً؛ لا ـ أنّه یوجب طرح دعوی أخری بین المتخاصمین غیر ما هما فیه، کما توهّم. فصاحب الید هنا یکون مدّعیاً سواء قلنا بأنّ المقیاس فی تشخیص المدّعی عن المنکر فی أبواب الدّعاوی هو العرف- کما اختاره غیر واحد من الأکابر-، أم قلنا بأنّ المدّعی هو الّذی یدّعی أمراً علی خلاف الأصل- کما أختاره آخرون منهم-. أمّا الأوّل فلصدق المدّعی عرفاً علی صاحب الید الفعلی، الّذی یدّعی انتقاله إلیه بناقل شرعی، و لو بلازم کلامه الّذی لامفهوم له بدونه؛ و صدق المنکر علی خصمه، الّذی یدّعی بقاء الملک علی ما کان علیه، و عدم بیعه، فتدبّر. و أمّا الثّانی فلأنَّ مقتضی الاستصحاب بقاؤه علی ملک الخصم و عدم انتقاله إلی صاحب الید فعلًا. فصاحب الید مدّعٍ؛ لمخالفة قوله للأصل، و مقابله منکر. لایقال: کیف یکون ذلک و هو معتمد علی الید، و قد مرّ أنّها حاکمة علی القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۰۸ الإستصحابات الّتی فی مواردها؟ فقوله حینئذ موافق للأصل، بمعناه الأعمّ من الأصول العملیّة، و الظّواهر المعتبرة، و القواعد الثّابتة شرعاً، کما هو المراد منه فی المقام قطعاً. لأنّا نقول: لعلّ الوجه فیه أنّ دعوی الإنتقال إلیه إنّما تتعلّق بزمان لم یکن له علیه ید، لا فی الوقت الحاضر. فالمدّعی انتقاله إلیه من ید خصمه فی زمانٍ لم یکن تحت یده؛ فالمرجع بالنّسبة إلی ذاک الوقت لیس الإستصحاب، فتأمّل. هذا غایة ما یمکن أن یقال فی توجیه کلام المشهور. و قد یتصوّر أنَّ سقوط الید عن الحجّیّة هنا من جهة قصور أدلّتها و عدم شمول إطلاقاتها للمقام. و فیه: أنّه لا وجه له یعتّد به. و ممّا ذکرنا تعرف وجه النظر فیما أفاده المحقق الاصفهانی قدس سره فی رسالته المعمولة فی قاعدة الید حیث قال: إنّ لازم دعوی الملکیّة الفعلیّة بمقتضی یده، و إقراره بأنّ العین کانت للمدّعی سابقاً، هو الإخبار بالإنتقال منه إلیه بالإلتزام. إلّاأنّه لیس کلّ دلالة إلتزامیّة توجب طرح دعوی أخری علی اللّازم، بل لابدّ من وقوعه فی مصّب الدّعوی؛ فإنّ الدّعوی من الدّعاء و طلب الشّیء، و ما لم یطلب لا دعوی منه- إلی أن قال-: ففیما نحن فیه یدّعی ذو الید أنّه ملکه، ساکتاً عن دعوی الإنتقال منه إلیه و سببه، فهو مدّع للملکیّة، الموافقة لیده، فیکون منکراً؛ و لایدعی الانتقال حتّی یکون مدّعیاً. و کون لازم مجموع الکلامین هو الانتقال غیر کون لازمهما دعوی الإنتقال. و یردّ علیه: أوّلًا: أنّه لیس البحث فی تشکیل دعوی أخری غیر الدّعوی الأصلیة، بل البحث فی انقلابها إلی دعوی أخری بعد هذا الإقرار. و ثانیاً: قد عرفت أنّ هذا اللازم لیس من اللّوازم المغفول عنها، من قبیل دلالة الإشارة، بل هو من قبیل دلالة الإقتضاء الّتی یتوقّف صدق الکلام علیها؛ فالمفهوم القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۰۹ عرفاً من هذا الکلام لیس إلّادعوی الإنتقال منه إلیه. و قال فی کلام آخر له فی المقام ما حاصله: «المعروف فی الید أنّها من الأمارات، و الأمارة علی المسبّب أمارة علی سببه، فکما أنّ الید حجّة علی الملکیّة لذی الید حجّة علی سببه النّاقل، فکما أنّه یکون منکراً فی دعوی الملکیّة لموافقة دعواه للحجّة، کذلک فی دعوی الانتقال إلیه بسبب شرعی، لموافقته أیضاً للحجّة، و هی الید؛ لأنّ المفروض أنّ الحجّة علی المسبب حجّة علی السّبب». و فیه: ما عرفت سابقاً من أنّ حجّیّة مثبتات الأمارات علی إطلاقها ممنوعة جدّاً، فراجع و تدبّر. و قد ذکر المحقّق النّائینی قدّس‌سرّه فی بعض أبحاثه فی المقام- علی ما فی تقریرات بعض أعاظم تلامذته- ما نصّه: «تسقط أماریة الید علی الملکیّة بالاقرار الملازم لدعوی الانتقال، فیکون قول مدّعی بقاء الملکیّة السّابقة بعد سقوط الید علی طبق الأصل». و فیه: أنّه لم یعلم وجه صحیح لسقوط أماریة الید بسبب الإقرار بملکیّته السّابقة، و إنّما تسقط أماریتها

لو أقرّ بملكيّته للخصم فعلًا. و الحقّ فى توجيه مخالفة قول ذى اليد هنا للأصل ما عرفت أنفاً. و بعد ذلک کلّه ففى النّفس من کلام المشهور هنا شىء و تمام الکلام فى محلّه. بقى هنا شىء: و هو أنّ ما ذکره المشهور من انقلاب الدّعوى بالإقرار إنّما هو فى فرض الإقرار لخصمه، و أمّا لو أقرّ الثّالث فلا أثر له فى انقلاب الدّعوى کما عرفت. و إن کان الخصم ممّن ینتفع بهذا الإقرار، بأن کان وصیّاً أو وارثاً للثّالث أو شبههما. و منه یعلم أنّ هذه الفتوى لاتنافى ما فى روایة (الاحتجاج) من اعتراض أمیرالمؤمنین علیه السلام على أبى بکر عند غصب فدک لمّا طالب الصدیقة– سلام اللّه علیها– البیّنة لإثبات دعواها بقوله: «تحکم فینا بخلاف حکم اللّه فى المسلمین؟ قال: لا. قال علیه السلام فإن کان فى ید المسلمین شىء یملکونه ادّعیت أنا فیه من تسأل البیّنة؟ قال: إیّاک کنت أسأل القواعد الفقهیة، ج ١، ص: ٣١٠ البیّنة على ماتدّعیه على المسلمین. قال علیه السلام: فإذا کان فى یدى شىء فادّعى فیه المسلمون تسألنى البیّنة على ما فى یدى، و قد ملکته فى حیاة رسول اللّه صلى الله علیه و آله و بعده، و لم تسأل المؤمنین على ما ادعوا علىَّ کما سألتنى البیّنة على ما ادّعیت علیهم؟! الحدیث. فإنّ الإقرار هنا إنّما هو لثالث و هو رسول اللّه صلى الله علیه و آله. إلى هنا نختم الکلام فى قاعدة الید، و ما یلحق بها من الأحکام. و قد بقى هنا أمور أُخر، من قبیل حجّیة قول ذى الید، و حکم ید المسلم على الذبیحة، أو الید على الطّفل، و أشباه ذلک، تعرّض بعضهم لها هنا، ولکنّا أعرضنا عنها لأنّا عقدنا لبعضها قاعدة خاصّة، مثل حجّیة قول ذى الید، و بعضها خارج عن القواعد الفقهیّة أصلًا. و تشترک جمیعها فى خروجها عن قاعدة الید المعروفة الدّالّة على الملکیّة، فإلحاقها بها لاملزم له. القواعد الفقهیة، ج ١، ص: ٣١١

۶ قاعدة القرعة

اشارة

و هى من القواعد المعمول بها فى کثیر من أبواب الفقه عند اشتباه حال الموضوعات و عدم معرفتها على ما هى علیه. و هذه القاعدة– مثل کثیر من القواعد الفقهیّة الأُخر– برغم شدّة ابتلاء الفقیه بها لم تنقّح فى کلماتهم حق التنقیح، و لم یبحث عنها بحثاً وافیاً یلیق بها، و لذا یرى فى العمل بها فى مجاریها تشویشاً و اضطراباً ظاهراً؛ فیعمل بها فى موارد، و تترک فى موارد أخرى مشابهة لها ظاهراً من دون أن یبیّنوا لهذه التّفرقة دلیلًا یعتمد علیه. و من هذه النّاحیة استشکل کثیر منهم على عمومات هذه القاعدة، حتّى قالوا بعدم جواز العمل بها إلّافى موارد عمل الأصحاب بها! فهل کانت عند أصحابنا الأقدمین قرائن أُخر تکشف لهم النّقاب عن وجه هذه القاعدة و حدودها، لم یتعرّضوا لذکرها فى کتبهم على کثرتها و تنوّعها و احتوائها على دقائق الفقه و عمدة مدارکه؟! و هذا أمر بعید جداً عند التّأمّل الصّادق. أو أنّهم فهموا من نفس هذه المدارک غیر ما نفهم منها؟ فما هو ذاک المعنى الّذى فهموا عنها؟ و لعّل عمّدة الاشکال نشأت فیما ذکرنا من عدم أداء القاعدة حقها من البحث و التنقیب. فنحن– بعون اللّه و هدایته– ناخذ فى البحث عن مهمّات هذه القاعدة الشریفة بما یسع المجال، لعلّنا نوفیها شیئاً من واجب حقّها و نوضح معضلاتها إن شاء اللّه و القواعد الفقهیة، ج ١، ص: ٣١۴ نجعل البحث فى مقامات: الأوّل: فى بیان مدارک مشروعیّة القرعة على إجمالها. الثّانى: فى مفادها و ما یستحصل من ملاحظة مجموعها على التّفصیل. الثّالث: فى شرائط جریانها من حیث المورد و المجرى. الرّابع: فى کیفیّة إجراء القرعة عند الحاجة إلیها. الخامس: فى أنّ إجرائها فى مواردها أمر جائز أو واجب؟ و على تقدیر الجواز فهل یجب العمل بها بعد إجرائها أو یجوز ذلک؟

المقام الأوّل: فى مدارک مشروعیّة القرعة

اشارة

و يدلّ عليها أمور:

الأول: آيات من الكتاب العزيز:

منها: قوله تعالى: «و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيّهم يكفل مريم و ما كنت لديهم إذ يختصمون» «١» و هى واردة فى قصّة ولادة مريم و مارامته أمّها، إمرأة عمران، حيث إنّها بعدما وضعتها أنثى لفّتها فى خرقة و أتت بها إلى الكنيسة ليتكلّفها عبّاد بنى إسرائيل، و قد مات أبوها من قبل، فقالت: دونكم النّذيرة، فتنافس فيها الأحبار؛ لأنّها كانت بنت إمامهم عمران، فوقع التّشاح بينهم فيمن يكفل مريم حتّى قد بلغ حد الخصوصة، كما قال تعالى: «إذ يختصمون». فما وجدوا طريقاً لرفع التّنازع إلّاالقرعة، فتقارعوا بينهم، فألقوا أقلامهم الّتى كانوا يكتبون بها التّوراة فى الماء؛ و قيل قداحهم للإقتراح، جعلوا عليها علامات يعرفون بها من يكفل مريم. فارتزّ قلم زكريّا ثم ارتفع فوق الماء، و رسبت أقلامهم، و قيل: ثبت قلم زكريّا و قام طرفه فوق الماء كأنّه فى الطّين، و جرت أقلامهم مع القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١٥ جريان الماء. فوقعت القرعة على زكريّا،- و قد كانوا تسعة و عشرين رجلًا- فكفّلها زكريّا، و كان خير كفيل لها. و قد كان بينهما قرابة؛ لأنّ خالة أم مريم كانت عنده. هذا ولكن فى الآية نفسها إبهام؛ فإنَّ كون جملة «إذ يلقون أقلامهم» بمعنى الاقتراع غير واضح. إلّا أنّ بعض القرائن الدّاخليّة و الخارجيّة رافعة للإبهام عنها، منها قوله تعالى: «أيُّهم يَكْفُل مَرْيَمَ» و قوله «إذ يَخْتَصِمُونَ»، و غير واحد من الرّوايات الواردة فى تفسير الآية الّتى تأتى الإشارة إليها، و ذهاب المفسّرين إليه. ففى الآية دلالة على أنّ القرعة كانت مشروعة لرفع النّزاع و الخصومة فى الأمم السّالفة. و يمكن إثباتها فى هذه الأمّة أيضاً بضميمة إستصحاب الشّرائع السّابقة. مضافاً إلى أنّ نقلها فى القرآن من دون إنكار دليل على ثبوتها فى هذه الشريعة أيضاً، و إلّالوجب التّنبيه على بطلانها فيها. هذا ولكن فى كون المورد من قبيل التّشاح فى الحقوق إبهاماً، لعدم ثبوت حق لعباد بنى إسرائيل على مريم. اللّهمّ إلّاأن يقال: إنَّ نذرها للّه و لبيته يوجب ثبوت حقّ لهم عليها فى حضانتها، و لمّا لم يكن هناك طريق آخر إلى تعيين من هو أحقّ بحضانتها انحصر الطّريق فى القرعة، فتأمّل. و لايخفى أنّ مورد القرعة فى الآية ليس له واقع محفوظ، يراد استكشافه بها، فليكن هذا على ذكر منك. و منها: قوله تعالى: «و إنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ* إذْ أَبَقَ إلى الفُلْكِ المَشْحُوْنِ* فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ المُدْحَضِينَ» «١» و المساهمة هو الإقتراع- قال الرّاغب فى مفرداته: «فساهم فكان من المدحضين»، إستهموا اقترعوا. و قال أيضاً: السهم ما يُرمى به، و ما يضرب به من القداح و نحوه). و قال فى القاموس: السهم الحظّ ... و القدح يقارع به. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١۶ و الظّاهر أنّ كون المساهمة و الإستهام بمعنى المقارعة و الإقتراع من جهة كون الغالب فى مقارعتهم أن تكون بسهام مخصوصة، يكتب عليها ما يعيّن المقصود عند خروجها، ثمّ أطلق على المقارعة و لو بغير السّهم: «المساهمة». و أدحضه أى: أسقطه و أزاله، فقوله: كان من المدحضين، إمّا بمعنى: من المقروعين؛ بسبب وقوع السّهم عليه، أو بمعنى: الملقّين فى البحر. وقال بكلّ قائل، ولكن الظّاهر هو الأوّل. فمن هنا يستفاد من الآية أنّ يونس لمّا هرب من قومه و ركب الفلك المشحون- أى المملوءة من النّاس و الأثقال- قارع، فوقعت القرعة عليه. و هذا المعنى المستفاد من الآية على إجماله يدلّ على مشروعيّة القرعة فى الأمم السّالفة إجمالًا، و يمكن استفادة مشروعيّتها فى شرعنا أيضاً بالبيان الّذى ذكرناه آنفاً. و تفصيل الحال فى مورد الآية على ما يستفاد من بعض الأخبار و التّواريخ و كلمات المفسّرين أنّ يونس عليه السلام لمّا غضب على قومه دعا عليهم بالعذاب فاستجيب له، فوعده اللّه أن يعذّبهم و عيّن له وقتاً. ففرّ يونس منهم مخافة أنّ يأخذه العذاب بغتة. و ظنّ أنّ اللّه لايقدر عليه- أى لايضيق عليه حاله-، ولكن اللّه أراد التضييف عليه، لتركه ما كان أولى فى حقّه، و هو عدم الدّعاء عليهم، و الصّبر أكثر ممّا صبر. و فى بعض الرّوايات عن الصّادق عليه السلام أنّه كان فى قومه رجلان: عالم و عابد فكان العابد يشير على يونس بالدّعاء عليهم، و كان العالم ينهاه و يقول: لاتدع عليهم، فإنّ اللّه يستجيب لك، و لايحبّ هلاك عباده فقبل قول العابد و لم يقبل من العالم» «١» فلعلّ التّضييق عليه كان من هذه النّاحية. ثمّ إنّه لمّا أتى ساحل البحر فإذا بسفينة شحمت، و أرادوا

أن يـدفعوها؛ فسألهم يونس أن يحملوه فحملوه، فلمّا توسّط البحر بعث اللّه حوتاً عظيماً فحبس عليهم القواعـد الفقهيـة، ج١، ص: ٣١٧ السّـفينة من قدامها- و قيل: إنّ السّـفينة احتبست بنفسها-، فقال الملّاحون: (إنّ ها هنا عبداً آبقاً، و إنّ من عادة السّفينة إذا كان فيها آبق لاـتجرى) و قيل: إنّهم أشـرفوا على الغرق فرأوا أنّهم إن طرحوا واحـداً منهم فى البحر لم يغرق الباقون. و على كلّ حال اقترعوا فوقعت القرعـة على يونس ثلاث مرّات، فعلموا أنّه المطلوب فألقوه فى البحر. و فى روايـة أنّ أهل السّـفينة لمّا رأوا الحوت قـد فتـح فاه قـدّام السّـفينة قـالوا: فينا عاصٍ، فتساهموا فخرج سـهم يونس، فألقوه فى البحر فالتقمه الحوت.» ثمّ لايخفى أنّ الفاعل فى قوله تعالى «ساهم» هو يونس، فهو دليل على تسليمه للقرعة، و اشتراكه فى فعلها، و عدم الإنكار عليهم. فلو لم تكن فى شرعه جائزة لما أقدم هو عليها. و فى تفسـير العيّاشـى عن الّثمـالى عن أبى جعفر عليه السـلام (إنّ يونس لمّـا آذاه قومه دعـا اللّه عليهم- إلى أن قال:- فساهمهم فوقعت السّـهام عليه، فجرت السـنّة بأنّ السّهام إذا كانت ثلاث مرّات أنّها لاتخطىء. الحديث). «٢» و هـذا دليل واضح على إمضاء هذا الحكم فى شـرعنا أيضاً ولكن هنا أمران: أحدهما: إنّ القرعة فى هذه الواقعة لو كانت لاسـتكشاف آبقٍ أو عاصٍ أو مطلوبٍ بين أهل السّفينة- كمـا فى غير واحـد من الرّوايـات و التّفاسـير الواردة من طرق أهـل البيت عليه السـلام-، فهو من الأـمور المشـكلة الّتى لهـا واقع ثـابت مجهول؛ أمّا لو كانت العلّة فيها عدم وجود مرجّح فى إلقاء بعضـهم لتخفيف السّفينة بعد أنّ ثقلت عليهم و أشرفوا على الغرق، فهو من الأمور المشـكلة الّتى لا واقع لها مجهول. ولكن الأظهر بحسب الرّوايات و التّفاسير هو الأوّل. ثانيهما: إنّ ظاهر الآيـة جواز الإقدام على إهلاك أحد بالقرعة عند الضّـرورة أو القواعد الفقهية، ج١، ص: ٣١٨ شـبهها، فهل هذا أمر جائز يمكن الحكم بمقتضاه حتّى فى هذه الشّريعة، لو إجتمعت فيه جميع الشّرائط الّتى اجتمعت فى أمر يونس عليه السلام أو لا؟ و المسألة لاتخلو عن إشكال، و تحتاج بعدُ إلى تأمّل.

الثّانى: السنّة

اشارة

و هى العمدة من بين أدلّتها، و هى روايات كثيرة واردة فى أبواب مختلفة، بين عام يشـمل جميع موارد القرعة، و خاص ورد فى قضايا خاصّـة. و أحسن مـا رأيت فى هـذا الباب ما أفاده المحقّق النّراقى فى «عوائـده»، فقـد جمع من الرّوايات العامّـة و الخاصّـة ما يربو على أربعين حديثاً، و إن لم يستقص أحاديث القرعة مع ذلك. و قد عقد صاحب الوسائل قدس سره لهذه القاعدة باباً فى كتاب القضاء، و أورد فيه روايات كثيرة، بينها و بين ما استقصاه المحقّق النّراقى قـدس سـره عمومٌ من وجه. و على أىّ حال نـذكر هنا «جميع» ما ظفرنا بها من الرّوايات العامّـة، و نبدأ من الرّوايات الخاصّة الواردة فى القضايا الجزئيّة المبثوثة فى الأبواب المختلفة، ممّا له دخل فى توضيـح حال القاعدة و رفع ما فيها من الإبهام و الإجمال، و إنّما لم نستقص هذا القسم من الرّوايات لعدم فائدة مهمّة فى ذكر جميعها.

الروايات العامّة:

١- ما رواه الصّدوق بإسـناده عن عاصم بن حميد، عن أبى‌بصـير، عن أبى‌جعفر عليه السلام، قال (بعث رسول اللّه صلى الله عليه و آله) عليّـاً عليه السـلام إلى اليمن فقـال له حين قـدم: حـدّثنى بأعجب ما ورد عليك، فقال: يا رسول اللّه صـلى الله عليه و آله، أتانى قوم قد تبايعوا جاريـة فوطأها جميعهم فى طهر واحـد، فولـدت غلاماً، فاحتجوا فيهُ كلّهم يدّعيه، فأسـهمت بينهم، فجعلته للّذى خرج سـهمه، و ضمنّته نصيبتهم فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى اللّه إلّاخرج سهم المحقّ) «١». القواعد الفقهيۀ، ج١، ص: ٣١٩ و رواه فى (التّهذيب) و (الإسـتبصار) عن عاصم بن حميد، عن بعض أصـحابنا عن أبى‌جعفر عليه السلام إلّاأنّه قـال (ليس من قوم تنـازعوا ثمّ فوّضوا ...) و لعلّه الأصـحّ؛ فـإنّ التفويض إلى اللّه، إنّمـا يكون بعـد التّنـازع و قبـل القرعـة كما فى هـذه

النّسخة، لا بعد القرعة كما فى نسخة (الفقيه). و على كلّ حال هذه الرّواية عامّة فى جميع موارد التّنازع و الحكومة الشّرعيّة، و أمّا بالنّسبة إلى غيرها فلا دلالة لها. فليكن هذا على ذكر منك. و موردها من الأمور المشكلة الّتى لها واقع مجهول يراد كشفه، وليكن هذا أيضاً على ذكر منك. كما أنّ ظاهر الفقرة الواردة فى ذيلها عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله كون القرعة- مع شرائطها و مع التّفويض إلى اللّه- كاشفة عن ذاك الواقع المجهول. و على هذا تكون منسلكة فى سلك الأمارات لو كان خروج سهم المحقّ غالبيّاً، و لو كان دائميّاً كانت القرعة أعلى من الأمارات المعمولة ثمّ أنّه هل يمكن المساعدة على هذا الظّهور الإبتدائى أم لابدّ من توجيهه و تفسيره بغير هذا المعنى؟ و سنتلو إن شاء اللّه عليك منه ذكراً. و هذه الرّواية المصحّحة و المرويّة فى الكتب الأربعة من أحسن ما ورد فى هذا الباب. ۲- ما رواه الصّدوق فى (الفقيه) و الشّيخ فى (التّهذيب) عن محمد بن حكيم، قال: (سألت أباالحسن عليه السلام عن شيء، فقال لى: كلّ مجهول ففيه القرعة، قلت له: إنّ القرعة تخطىء و تصيب، قال: كل ما حكم اللّه به فليس بمخطىء) «۱» و مضمون هذه أعمّ من سابقتها، لعدم تخصيص الحكم هنا بالمنازعة بل عنوانه «كل مجهول». و أمّا إيهام كلمة «شىء»، و احتمال كون السّؤال عن شيء خاصّ متنازع فيه القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۲۰ فالحقّ أنّه لايضرّ بإطلاق قوله: (كلّ مجهول ففيه القرعة)؛ لأنّ ورود السّؤال فى مورد خاص لايضرّ بعموم الحكم إذا كان اللّفظ عاماً، فتأمّل. و أمّا قوله: «كل ما حكم اللّه به فليس بمخطىء) فقد ذكر فيه احتمالان: أحدهما: أن يكون المراد خروج سهم المحقّ واقعاً- كما هو ظاهر الرّواية السّابقة-، فهو ردع لقول السّائل أنّ القرعة تخطىء و تصيب، و إثبات لعدم خطئها. و هذا المعنى بعيد عن ظاهر الرّواية. ثانيهما:- و هو الأنسب بظاهرها- أن يكون المراد عدم الخطا فى الحكم بحجّيّة القرعة؛ فإنّه لو لم يكن هناك مصلحة فى العمل بالقرعة و الحكم بحجّيتها، لما حكم به اللّه فالمعنى حينئذ أنّ خطأ القرعة عن الواقع أحياناً لايمنع من كون نفس الحكم بحجّيتها صواباً، و مشتملًا على المصلحة، فحكم اللّه ليس بخطأ. و الّذى يؤيّد هذا المعنى بل يدلّ عليه أنّ قوله: (كلّما حكم اللّه به) بمعنى نفس الحكم، فعدم الخطأ فيه، لا فى متعلّقه الّذى هو القرعة. هذا مضافاً إلى أنّ العلم بوقوع الخطأ فى كثير من الأمارات الشّرعيّة مع أنّها أيضاً ممّا حكم اللّه بها يمنع عن حمل الحديث على هذا المعنى، لو فرض ظهوره فيه بدء الأمر. ۳- ما رواه الشّيخ عن جميل قال: (قال الطّيّار لزرارة: ما تقول فى المساهمة، أليس حقّاً؟ فقال زرارة بلى، هى حق، فقال الطّيّار: أليس قد ورد أنّه يخرج سهم المحقّ؟ قال: بلى. قال: فتعال، حتّى أدّعى أنا و أنت شيئاً، ثمّ نساهم عليه، و ننظر هكذا هو؟ فقال له زرارة: إنّما جاء الحديث بأنّه ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى اللّه، ثمّ اقترعوا إلّاخرج سهم المحقّ، فأمّا على التّجارب فلم يوضع على التّجارب، فقال الطّيّار: أرأيت إن كانا جيمعاً مدّعيين، ادعيا ما ليس لهما، من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح، فإن كانا ادّعياً ما ليس لهما خرج سهم المبيح. «۱» القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۲۱ و هذا الحديث الشّريف يدلّنا على أمور هامة: منها: كون حجّية القرعة أمراً واضحاً لايمكن إنكاره، و قد كان مشهوراً بين بطانة أهل البيت عليه السلام حتّى وقعت المباحثة فيه بين زرارة و الطّيّار. و قد كان زرارة من كبراء أصحاب الصّادق عليه السلام، و من أفقه فقهاء زمانه، و الطّيّار- و هو محمد بن عبداللّه، أو ابنه حمزة بن محمد، فإنّ كلّا كلّاً يلقّب بهذا اللّقب و إن كان الأشهر فيه هو الأب من أجلّاء صحابته، و كان متكلّماً فاضلًا يباهى به الصّادق عليه السلام كما فى بعض الرّوايات. و كأنّ نظره فى هذا البحث الاستفادة من غزارة علم صاحبه. و لقد أجاد فى ما أجاب عنه زرارة فى الفقرتين، فقد ذكر فى الأولى أنّ إطلاق ماورد فى خروج سهم المحقّ ناظر إلى صورة إرادة كشف الواقع، فهو منصرف عمّا إذا كان على التّجارب. و فى الثّانية أنّه لو احتمل كذب المتداعيين جميعاً لم يكف إلقاء سهمين، بل لابدّ من ثلاثة أسهم: سهم لهذا، و سهم لذاك، و سهم مبيح ليس لهما. فلا يكون هناك ما ينافى ما ورد فى الحديث من خروج سهم المحقّ. و منها: كون القرعة كاشفاً عن الواقع كشفاً دائميّاً لايقع التخلّف فيه. ولكن هذا ليس من كلام النّبى صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام بل هو ما استنبطه زرارة عن الحديث النّبوى المشهور الوارد فى هذا الباب: (ما من قوم فوّضوا أمرهم ...)، ثمّ بنى عليه ما بنى. ولكن قد مرّ آنفاً إمكان حمله على الإصابة الغالبيّة، و سيأتى مزيد بحثٍ فيه إن شاء اللّه. و منها: أنّه لابدّ من إلقاء سهم مبيح إذا احتمل كذب المتداعيين. ۴- ما رواه البرقى عن منصور بن حازم، قال: (سأل بعض أصحابنا أباعبداللّه عليه السلام عن

مسألة فقال هذه تخرج فی القرعة، ثمّ قال: فأیّ قضیة أعدل من القرعة، إذا فوّضوا القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۲۲ أمرهم إلی اللّه عزّ و جلّ، ألیس اللّه یقول: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ». «۱» و یستشم من قوله علیه السلام: (أی قضیة أعدل من القرعة) ثمّ استشهاده بقضیّة یونس، أنّها عامّة فی الأمور المشکلة، و لاتختصّ بالمورد الّذی سأله الرّوای. ولکن فی شموله لغیر موارد التّنازع إشکال ظاهر. ۵- ما أرسله الشّیخقدّس‌سرّه فی (النّهایة) قال: رُوی عن أبی الحسن موسی بن جعفر، و عن غیره من آبائه و أبنائه علیهم السلام، من قولهم (کلّ مجهول ففیه القرعة، فقلت له: إنّ القرعة تخطیء و تصیب؛ فقال: کل ما حکم اللّه به فلیس بمخطیء). «۱» و هذا و إن کان متّحداً مع ما مرّ من روایة محمد بن حکیم عن أبی الحسن علیه السلام، ولکنّ قول الشّیخ (ره) دلیل علی أنّ هذا المضمون بعینه مروی عن غیر أبی الحسن من أئمّة أهل البیت، من آبائه و أبنائه علیهم السلام. و الکلام فیه من حیث المعنی هو الکلام فی حدیث محمد بن حکیم. ۶- ما رواه الشّیخ فی (التّهذیب) عن «سیابة» و «ابراهیم بن عمر»، جمیعاً عن أبی عبداللّه علیه السلام، (فی رجل قال: أوّل مملوک أملکه فهو حرّ، فورث ثلاثة، قال: یقرع بینهم، فمن أصابه القرعة اعتقّ، قال: و القرعة سنّة) «۲». و هذا الحدیث و إن کان وارداً فی مورد خاص ولکن قوله: (القرعة سنّة) یدلّ إجمالًا علی عموم الحکم، و عدم اختصاصه بالمقام. ولکن فیه أبهام ظاهر، من حیث عنوان الحکم؛ لأنّه لم یبین فیه أنّ القرعة سنّة فی أی موضوع. و فی هذا الحدیث دلالة واضحة علی عدم اختصاص القرعة بماله واقع مجهول، فإنّ موردها لیس من هذا القبیل قطعاً. ۷- مارواه العیاشی فی تفسیره عن الثمالی، عن أبی جعفر علیه السلام- فی حدیث یونس- قال: (فساهمهم، فوقعت السّهام علیه، فجرت السنّة أنّ السّهام إذا کانت ثلاث مرّات أنّها لاتخطیء الحدیث). «۳» و هی أیضاً دلیل علی عموم الحکم فی الأمور المشکلة إجمالًا، و إصابة القرعة القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۲۳ للواقع، و کونها دلیلًا علیه. ولکن من غیر تصریح بعنوان الموضوع، و أنّها سنّة فی أیموضوع، و أیّ عنوان. ۸- ما رواه فی (التّهذیب) عن عبّاس بن هلال، عن أبی الحسن الرّضا علیه السلام قال ذکر أنَّ ابن أبی لیلی، و ابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتیا محمد بن علی علیه السلام فقال لهما: بما تقضیان؟ قالا: بکتاب اللّه و السّنّة، قال: فما لم تجداه فی الکتاب و السنّة؟ قالا: نجتهد رأینا، قال: رأیکما أنتما؟! فما تقولان فی امرأة و جاریتها کانتا ترضعان صبّیین فی بیت فسقط علیهما، فماتتا و سلم الصّبیان. قالا: القافّة، قال: القافة یتجهم منه لهما؟! «۱» قالا: فأخبرنا، قال: لا. قال ابن داود- مولی له- جعلت فداک قد بلغنی: أنّ أمیرالمؤمنین علیه السلام قال: ما من قوم فوضوا أمرهم إلی اللّه عزّ و جلّ، و ألقوا سهامهم إلّاخرج السّهم الأصوب، فسکت). «۲» و فیه أیضاً دلالة علی أنّ عموم القرعة کان أمراً مشهوراً بین صحابة أهل البیت علیهم السلام و موالیهم. و سکوت الباقر علیه السلام بعد ما رواه ابن داود، عن أمیرالمؤمنین علیه السلام دلیل آخر علی ثبوت هذه القاعدة عندهم فکل ما کان الأمر فیه مشکلًا مثل مورد الرّوایة جاز الرّجوع فیه إلی القرعة. اللّهمّ إلّاأن یقال: إنّ سکوته أعمّ من رضاه بذلک. ۹- ما رواه فی (التّهذیب) عن عبداللّه بن مسکان، قال: سئل أبو عبداللّه علیه السلام- و أنا عنده عن مولود لیس بذکر و لا بأنثی، لیس له إلّادبر، کیف یورّث؟ فقال: یجلس الإمام و یجلس عنده أناس من المسلمین، فیدعون اللّه و یجیل السّهام علیه علی أیّ میراث یورّثه، ثمّ قال: و أیّ قضیّة أعدل من قضیّة یجال علیها بالسّهام، یقول اللّه تعالی «فَسَاْهَمَ فَكَاْنَ مِنَ الْمُدْحَضِیْنَ» «۳». و فیه أیضاً دلیل علی عموم الحکمُ و إن لم یصرّح فیه أیضاً بعنوانه المأخوذ فیه. القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۲۴ و صدره دلیل آخر علی اعتبار القرعة من حیث کشفها عن الواقع المجهول؛ فإنّ جلوس الإمام و أناس من المسلمین و دعاءهم إنّما یکون لإرائة الواقع المجهول، و إلّا لم یکن وجه ظّاهر للدّعاء. ولکن ذیله کبعض آخر من الرّوایات دلیل علی أنّ اعتبار القرعة من جهة کونها أقرب إلی العدالة فی موارد الحقوق المشکوکة. و سیأتی مزید توضیح له إن شاء اللّه. ۱۰- ما رواه الشّیخ قدس سره أیضاً فی (التّهذیب)، و الکلینی قدس سره فی (الکافی)، عن ثعلبة بن میمون، عن بعض أصحابنا، عن أبی عبداللّه علیه السلام؛ ثمّ ذکر مثل الحدیث السّابق، ثمّ أضاف قوله: (ما من أمر یختلف فیه إثنان إلّاوله أصل فی کتاب اللّه، ولکن لاتبلغه عقول الرّجال). «۱» و هذا دلیل علی أنّ أصل القرعة- کحکم عام- مأخوذ من کتاب اللّه من قضیّة یونس فهو جارٍ فی جمیع الموارد الّتی یشکل فیها الأمر، و إن لم یصرّح فیه أیضاً بعنوان «المشکل»، و شبهه. ۱۱- ما رواه أیضاً فی (الکافی) و (التّهذیب) عن عبداللّه بن مسکان، عن إسحاق العرزمی- کما فی محکی

(الكافی)-، أو إسحاق المرادی- كما فی محكی (التّهذيب)، عن أبی عبداللّه عليه السلام؛ ثمّ ذكر مثل الرّوايتين السّابقتين، إلّاأنّه لم يذكر فيها التّذييل الأخير. «۲» ۱۲- ما ورد فی (فقه الرّضا): (و كل ما لا يتهيّأ الإشهاد عليه، فإنَّ الحقّ فيه أن يستعمل القرعة، و قد روى عن أبی عبداللّه عليه السلام أنّه قال: فأیّ قضيّة أعدل من القرعة ....) «۳» و الظّاهر أنّ المرسلة المرويّة فيها من قول الصّادق عليه السلام هی بعينها ما نقلناها سابقاً تحت الرّقم الرّابع. ولكن فی نفس عبارة (فقه الرّضا)- سواء كان حديثاً أم فتوى لبعض كبراء القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۲۵ أصحابنا الأقدمين، على الخلاف فيه- دلالة على أنّ القرعة جارية فی كل ما لا يتهيّأ الإشهاد عليه؛ و إن لم يدلّ على اختصاصها به. هذا ما ظفرنا به من الرّوايات العامّة، و هناك روايات مرسلة عن الصّدوق، أو غيره، متّحدة مع تلك الرّوايات، لم نذكرها بعنوان مستقل، لاتّحادها معها. و غير خفی أنّ فيها غنى و كفاية فی إثبات القاعدة بعمومها، و لاسيّما مع كونها مرويّة فی الكتب المعتبرة. و قد رواها جمع من أجلاء الأصحاب. و فيها دليل على كونها مشهورة منذ أعصار الأئمّة عليهم السلام.

الرّوايات الخاصّة:

و هناك روايات خاصة مبثوثة فی مختلف أبواب الفقه تؤيّد عموم القاعدة، و عدم اختصاصها بمورد معيّن و إن لم يكن فيها تصريح بالعموم. ولكن ورودها و انبثاثها فی تلك الأبواب المختلفة من المؤيّدات القويّة على المقصود، و إليك نبذاً منها ممّا يشتمل على نكات خاصّة تفيدنا فی حلّ معضلات القاعدة، و هی على طوائف: الطّائفة الأولى، ماورد فی باب تعارض الشّهود، و أنّه إذا تساويا فی العدد و العدالة يرجع إلى القرعة، مثل: ۱- ماورواه فی (الكافی) و (التّهذيب) عن داود بن أبی يزيد العطّار، عن بعض رجاله، عن أبی عبداللّه عليه السلام، (فی رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود أنَّ هذه المرأة إمرأة فلان، و جاء آخران فشهدا أنّها امرأة فلان، فاعتدل الشّهود و عدلوا، فقال: يقرع بينهمُ فمن خرج سهمه فهو المحقّ و هو أولى بها). «۱» ۲- ما رواه فی (الفقيه) و (التّهذيب) و (الإستبصار) عن سماعة، قال: إنّ رجلين اختصما إلى علیّ عليه السلام فی دابّة، فزعم كلّ واحد منهما أنّها نتجت على مذوده، و أقام القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۲۶ كلّ واحد منهما بيّنة سواء فی العدد، فأقرع بينهما سهمين، فعلّم السّهمين كلّ واحد منهما بعلامة، ثمّ قال: اللّهمّ ربّ السّموات السّبع، و ربّ الأرضين السّبع، و ربّ العرش العظيم، عالم الغيب و الشّهادةُ الرّحمن الرّحيم، أيّهما كان صاحب الدّابّة، و هو أولى بها فأسألك أن (يقرع و) يخرج سهمه؛ فخرج سهم أحدهما، فقضى له بها). «۱» ۳- ما رواه فی (الكافی) و (التّهذيب) و (الإستبصار) و (الفقيه)، عن داود بن سرحان، عن أبی عبداللّه عليه السلام، فی شّاهدين شهدا أعلى أمر واحد، و جاء آخران فشهدا على غير الّذی شهدا، و اختلفوا، قال: يقرع بينهم، فأيّهم قرع عليه اليمين فهو أولى بالقضاء). «۲» إلى غير ذلك من الرّوايات فی هذا الباب الّتی جمعها صاحب (الوسائل) فی كتاب القضاء، فی بابٍ عقده لحكم «تعارض البيّنتين و ما ترجح به أحدهما». و بعضها و إن كانت مطلقة، و بعضها مقيّدة، إلّاأن طريق الجمع بينهما بالتّقييد واضح. و قد أفتی بمضمونها مشهور المتأخّرين، و جمع من أكابر القدماء رضوان اللّه عليهم فقالوا: «إذا لم يكن العين فی يد واحد من المتداعيين قُضی بأرجح البيّنتين عدالة، فإن تساويا قضی لأكثرهما شهوداً، و مع التّساوی عدداً و عدالة يقرع بينهما، فمن خرج اسمه أحلف و قُضی له». و استنادهم فی ذلك إلى هذه الرّوايات الّتی عرفت نموذجاً منها، و إن كان فيها بعض ما ينافيها. و قد ذكروا له توجيهات، فراجع، و تمام الكلام فی نفس هذه المسألة فی محلّها. الطّائفة الثّانية: ما ورد فی باب عتق المملوك، أو نذر عتقه، و أنّه اذا اشتبه أخرج بالقرعة مثل: ۴- ما رواه الكلينی فی (الكافی) و الشّيخ فی (التّهذيب) عن يونس قال: فی رجل القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۲۷ كان له عدّة مماليك فقال: أيّكم علّمنی آية من كتاب اللّه فهو حرّ، فعلّمه واحد منهم، ثمّ مات المولى، و لم يُدْرَ أيّهم الّذی علّمه، أنّه قال: يستخرج بالقرعة. قال: لايستخرجه إلّاالإمام؛ لأنّ له على القرعة كلاماً و دعاءاً لايعلمه غيره) «۱» و مورد الرّواية من الأمور المجهولة الّتی لها واقع ثابت فی الخارج و إن لم نعلمه. و قوله: (لايستخرجه إلّاالإمام)، سيأتی الكلام فيه إن شاء اللّه. و عدم وجوب الدّعاء، معلوم، غاية ما فيه أنّه مستحبّ. و الرّواية مقطوعة؛ لعدم اسنادها إلى الإمام عليه السلام، ولكنّ نقلها فی الكتب الأربعة، و غير ذلك من القرائن، تؤيّد رجوع

الضّمير فى قوله: (قال يستخرج بالقرعة) إلى الإمام عليه السلام، فتأمّل. ۵- ما رواه الشّيخ عن الحلبى عن أبى عبداللّه عليه السلام، (فى رجل: قال أوّل مملوک أملکه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً، قال: يقرع بينهم، و يعتق الّذى قرع) «۲». ۶- ما رواه الشّيخ أيضاً عن عبداللّه بن سليمان قال سألته عن رجل قال أوّل مملوک أملکه فهو حرّ فلم يلبث أنّ ملک ستّة أيّهم يعتق؟ قال يقرع بينهم، ثمّ يعتق واحداً) «۳». و هاتان الرّوايتان و إن لم يصرّح فيهما بمسألة النّذر، إلّاأنّ القرائن تشهد على حمله عليه، و لذا أوردهما صاحب (الوسائل) أيضاً فى بابٍ عقده تحت عنوان: النّذر فى کتاب العتق. و من الجدير بالذّکر أنّه ليس فى مورد الروايتين واقع مجهول يراد استکشافه بالقرعة. و هذا دليل آخر على عدم اختصاصها بما له واقع ثابت فى نفس الأمر. هذا و فى نفس المسألة خلاف؛ و المحکى عن الشّيخ فى (النّهاية)، و الصّدوق، و جماعة، بل نسب إلى الأکثر، هو القول بالرّجوع إلى القرعة؛ و قيل بعدم وجوب القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۲۸ الرجوع إليها، و أنّه يتخيّر فى عتق واحد منها إلا أن يموت النّاذر فيرُجع إلى القرعة، لخبر الحسن الصّيقل قال: (سألت أباعبداللّه عليه السلام عن رجل قال: أوّل مملوک أملکه فهو حرّ، فأصاب ستّة، قال: إنّما کانت نيّته على واحد فليختر أيّهم شاء فليعتقه) «۱». و قد يجمع بينهما تارة بحمل الأمر بالقرعة على الإستحباب، و أخرى بأنّ طريق اختيار واحد منهم هو القرعة؛ فکأنَّ الرّواية الأخيرة ناظرة إلى نفى وجوب عتق ما عدا واحدٍ؛ و أمّا طريق اختيار الواحد فهو مسکوت عنه فيها، فيرجع إلى الرّوايتين السّابقتين، فتأمّل. الطّائفة الثّالثة: ما ورد فى باب الوصيّة بعتق بعض المماليک و أنّه يستخرج بالقرعة مثل: ۷- ما رواه الصّدوق فى (الفقيه) عن محمد بن مروان، عن الشّيخ- يعنى موسى بن جعفر عليه السلام- عن أبيه عليه السلام، قال: (إنّ أباجعفر عليه السلام مات و ترک ستّين مملوکاً، فأعتق ثلثهم، فأقرعت بينهم و أعتقت الثّلث). «۲» و رواه الکلينى، و الشّيخ فى کتابيهما أيضاً. ۸- ما رواه الشّيخ عن محمد بن مسلم، قال: (سألت أباجعفر عليه السلام عن الرّجل يکون له المملوکون، فيوصى بعتق ثلثهم، فقال: کان على عليه السلام يسهم بينهم). «۳» و مورد الرّوايتين أيضاً من الأمور الّتى لا واقع لها فى الخارج مجهول عندنا- کما هو واضح-. و الظّاهر أنّ المراد من عتق الثّلث فى الرّواية الأولى، الوصيّة بعتقهم، و إن لم يصرّح فيها بالوصيّة. و هذا الحکم ممّا لا خلاف فيه کما ذکره فى (الجواهر) فى کتاب «العتق». الطّائفة الرّابعة: ما ورد فى باب اشتباه الحرّ بالمملوک، و أنّه يستخرج بالقرعة مثل: القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۲۹ ۹- ما رواه الشّيخ فى (التّهذيب) عن حمّاد، عن المختار، قال: (دخل أبوحنيفة على أبى عبداللّه عليه السلام)، فقال له أبو عبداللّه عليه السلام: ما تقول فى بيت سقط على قوم فبقى منهم صبيان، أحدهما حرّ و الآخر مملوک لصاحبه، فلم يعرف الحرّ من العبد؟ فقال أبوحنيفة: يعتق نصف هذا و نصف هذا، فقال أبو عبداللّه عليه السلام ليس کذلک ولکنّه يقرع بينهما فمن إصابته القرعة فهو الحرّ، و يعتق هذا فيجعل مولى لهذا). «۱» ۱۰- ما رواه الشّيخ أيضاً عن حماد، عن حريز، عمّن أخبره، عن أبى عبداللّه عليه السلام: (قال قضى أميرالمؤمنين عليه السلام باليمن فى قوم انهدمت عليهم دارهم، و بقى صبيان، أحدهما حرّ، و الأخر مملوک، فأسهم أميرالمؤمنين عليه السلام بينهما، فخرج السّهم على أحدهما فجعل له المال، و أعتق الأخر). «۲» و المستفاد من هاتين الرّوايتين لزوم العمل بالقرعة فى تشخيص «الحرّ» من «العبد»، فيرث الترکة کلّها. ولکن يجب إعتاق الأخر؛ إمّا من جهة بناء العتق على التّغليب و لزوم ترجيح جانب الحرّية مهمّا دار الأمر بينها وبين الرّقية، و إمّا من جهة الاحتياط، فإنّ محذور استرقاق الحرّ المحتمل هنا أشدّ من محذور المال. و مع کون القرعة حکماً عاماً لمثل هذه الموارد المشکوکة لايبقى مجال لما ذکره أبوحنيفة من الرّجوع إلى قاعدة «العدل و الإنصاف»، و الحکم بکون نصف کلّ منهما حرّاً، الّذى فيه محذور المخالفة القطعيّة لما علم بالإجمال، بل قد يلزم منه مخالفة قطعيّة للعلم التّفصيلى، کما قد ذکر فى محلّه، فتدبّر. الطّائفة الخامسة: ما ورد فى ميراث الخنثى المشکل الّذى لاطريق إلى إثبات رجوليّتها و أنوثيتها، و أنّ المرجع فيه هو القرعة. و قد عقد له فى (الوسائل) باباً خاصاً فى کتاب الميراث تحت عنوان: «إنّ المولود إذا لم يکن له ما للرّجال و لاما القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۳۰ للنّساء حکم فى ميراثه بالقرعة». و قد مرّ عند ذکر عمومات القرعة غير واحد منها، مثل رواية «عبداللّه بن مسکان»، و مرسلة «ثعلبة بن ميمون» و «إسحاق المرادى»، و هى تدلّ على هذا الحکم خصوصاً، و على اعتبار القرعة عموماً. و فى نفس الباب بعض الرّوايات الخاصّة يدلّ على الحکم فى خصوص المورد، مثل: ۱۱- ما رواه فى (الکافى)، و

(الفقيه)، و (المحاسن)، عن فضيل بن يسار، قال: (سألت أباعبداللّه عليه السلام عن مولود ليس له ما للرّجال و لا له ما للنّساء، قال: يقرع عليه الإمام عليه السلام أو المقرع، يكتب على سهم عبداللّه، و على سهم أمّة اللّه، ثمّ يقول الإمام أو المقرع: اللهم أنت اللّه لا إله إلّاأنت عالم الغيب و الشّهادة، أنت تحكم بين عبادك (يوم القيامة) فيما كانوا فيه يختلفون، بيّن لنا أمر هذا المولود كيف يورّث ما فرضت له في الكتاب، ثمّ تطرح السّهام السّهمان في سهام مبهمة، ثمّ تجال السّهام، على ما خرج ورث عليه) «١» هذا ولكن في العمل بهذه الرّوايات خلاف بين الأصحاب مذكور في كتاب الميراث. فقد ذهب الشّيخ في الخلاف، و بعض آخر، إلى أنّه إذا لم يكن هناك أمارة على أحد الأمرين يعمل بالقرعة، بل ادّعى الشّيخ قدّس‌سرّه الإجماع عليه؛ ولكنّه كماترى. و ذهب كثير من الأصحاب منهم المفيد، و الصدوقان، و الشّيخ في (النّهاية)، و ابن حمزة، و ابن زهرة، و المحقّق الطّوسي، و الشّهيدان، و العلّامة و ولده، و غيرهم على ما حُكي عنهم، بل هو المشهور، إلى أنّه يعطى نصف ميراث الرّجل و نصف ميراث المرأة. و قد حُكي الإجماع عليه أيضاً، و يدلّ عليه غير واحد من الرّوايات. و ذهب بعض آخر كالمفيد و المرتضى فيما حكى عنهما قدّس‌سرّهما إلى وجوب القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣١ عدّ أضلاعه فإن استوى جنباه فهي امرأة، و ان اختلفا فهو ذكر. ولكن مستندهم في ذلك ضعيف. و كيف كان فالمسألة خلافيّةٌ، و المشهور عدم العمل بروايات القرعة هنا. الطّائفة السّادسة: ما ورد في اشتباه حال الولد، و أنّه من أيّ واحد ممّن واقعوا أمّه بالشّبهة، مثل: ١٢- ما رواه في (التّهذيب) و (الفقيه) عن معاوية بن عمّار، بن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: (إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادعو جميعاً، أقرع الوالي بينهم، فمن قرع كان الولد ولده، و يرد قيمة الولد على صاحب الجارية. الحديث) «١» ١٣- ما رواه الشّيخ في (التّهذيب) أيضاً عن الحلبي، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: (إذا وقع الحرّ و العبد و المشرك على امرأة في طهر واحد، و أدعوا الولد أقرع بينهم، و كان الولد للّذي يقرع) «٢» ١٤- ما رواه الشّيخ أيضاً عن سليمان بن خالد، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: (قضى علّي عليه السلام، في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد و ذلك في الجاهليّة قبل أن يظهر الإسلام، فأقرع بينهم فجعل الولد للّذي قرع، و جعل عليه ثلثي الدّية للآخرين، فضحك رسول اللّه صلى الله عليه و آله حتّى بدت نواجده قال: و قال: و ما أعلم فيها شيئاً إلّاما قضى به عليّ عليه السلام «٣»). ١٥- ما أرسله المفيد في (الإرشاد) قال: (بعث رسول اللّه صلى الله عليه و آله عليّاً إلى اليمن، فرفع إليه رجلان بينهما جارية يملكان رقّها على السّواء، قد جهلا خطر و طئها معاً، فوطئاها معاً في طهر واحد، فحملت و وضعت غلاماً، فقرع على الغلام بإسميهما فخرجت القرعة لأحدهما، فالحق به الغلام و ألزمه نصف قيمته أن لو كان عبداً القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٢ لشريكه، فبلغ رسول اللّه صلى الله عليه و آله القضيّة فأمضاها و أقرّ الحكم بها في الإسلام «١»). إلى غير ذلك من الرّوايات الدّالّة على هذا الحكم و قد مرّ في الرّوايات العامّة أيضاً بعض ما يدلّ عليه. و لايخفى أنّ ما ورد فيه من إطلاق الحكم فيما إذا وقع رجال متعدّدون على امرأة في طهر واحد إمّا محمول على ما إذا كان ذلك لشبهة حصلت لهم، أو لعدم الاطّلاع على الحكم كما كان الحال. في الجاهليّة، أو لغير ذلك. و في نفس الرّوايات مضافاً إلى القرائن الخارجيّة، ما يشهد لهذا المعنى. و إمّا محمول على ما ذكروه في كتاب النّكاح، من أنّ الأمة المشتركة إذا وطأها أحد الشّركاء أثمّ و وجب تعزيره، لكن لا يعدُّ زانياً فلا ينفى عنه الولد؛ بل يكون عاصياً و يلحق به الولد، و تكون الجارية أم ولد، و يغرم حصّة الشّريك من الأمّ و الولد. و لعلّ الأقرب هو هذا المعنى؛ فإنّ لسان بعض هذه الرّوايات يأبى عن الحمل على الوطىء بالشّبهة. و على كلّ حال فالرّجوع إلى القرعة في المقام مشهور بين الأصحاب، بل لم نجد فيه مخالفاً؛ إلّاأنّ هنا إشكالًا في إلزام من يلحق به الولد بالقرعة، بالغرامة للباقين، و هو أنّه كيف يُلزم بذلك مع أنّهم مدعين للولد، و لازم هذه الدّعوى عدم استحقاقهم للقيمة، أخذاً بمقتضى إقرارهم، فهم غير مستحقّين؛ لقاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم. و الظّاهر، أنَّ هذا الإشكال ألجأ بعضهم إلى حمل الغرامة في الرّوايات على غرامة الأم؛ لأنّها تصير أم ولد لمن لحق به الولد، فعليه الغرامة للباقين. و هذا الحمل عجيب؛ فإنّه مضافاً إلى كونه منافياً لصريح بعض روايات الباب مثل رواية معاوية بن عمّار «٢»، المصرّح فيهاب «قيمة الولد»، لايدفع الإشكال، لجريان نفس الإشكال في الأمّ أيضاً، لأنّ كلّ واحد منهم يدّعى أنّها ولد له، فكيف يحلّ له أخذ القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٣ سهمه من قيمتها؟! هذا ولكن قد يجاب عن الإشكال بوجهين

آخرين: أحـدهما: إنّ هـذه الإقرارات مسـموعة إذا لم يكن هناك أمارة تـدلّ على بطلانها، فإذا دلّت القرعـة على إلحاق الولـد بواحد منهـم و نفيه عن آخرين، كـان كمـا إذا علم بكـون الولـد ولـداً له و أمّه أمّ ولـد له، فحينئـذ يجب العمـل بمقتضـى الأمـارة، و تسـقط الإقرارات. ثانيهما: إنّ المراد من ادّعاء الولد هنا ليس ادّعاء العلم بأنّه من نطفته؛ لعدم إمكان حصوله عادة لأحد بعد مواقعة الجميع لها فى طهر واحـد، بـل المراد إرادة كـلّ واحـد أخـذ الولـد و إلحاقه بنفسه، لأنّه يحتمل انعقاده من نطفته؛ فإنّ وقوع مثل هـذه الـدّعوى- لاسـيّما بين عوام النّاس- أمر شائع فى أمثال المقام الّـذى يدور أمر شـىء بين عدّة منهم مع تساوى الإحتمال بالنّسبة إلى الجميع. إذن لايكون هنـاک إقرار من أحـد منهم بكون الولـد ولـداً له واقعاً و أمّه أمّ ولـد كـذلک. و هـذا الوجه أقوى من سـابقه، و أوفق بمورد الرّوايات، و على كلّ حال العدول عمّا ذكره الأصحاب فى المسئلة لمثل هذا الإشكال ممّا لاوجه له. الطّائفة السّابعة: ما ورد فى اشتباه الموطؤة، و أنها إذا اشتبهت استخرجت بالقرعة مثل: ۱۶- ما رواه الشّيخ فى (التّهذيب) عن محمد بن عيسى، عن «الرّجل» أنّه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة؟ قـال: إنّ عرفهـا ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّـمها نصـفين أبـداً حتّى يقع السّـهم بها، فتذبـح و تحرق، و قـد نجت سائرها)» ۱۷- مـا رواه حسن بن على بن شـعبة فى (تحـف العقول) عن أبى الحسن الثّـالث عليه السـلام فى جواب مسائـل يحيى بن أكثم قـال: (و أمّـا الرّجل النّاظر إلى الرّاعى و قـد نزا على القواعـد الفقهيـة، ج۱، ص: ۳۳۴ شـاة، فإن عرفها ذبحها و أحرقها و إن لم يعرفها قسّم الغنم نصـفين و ساهم بينهما، فإذا وقع على أحـد النّصـفين فقـد نجا النّصف الآخر، ثمّ يفرق النّصف الآخر فلا يزال كـذلک حتّى تبقى شاتان، فيقرع بينهما، فأيّهما وقع السّـهم بها ذبحت و أحرقت و نجا سائر الغنم). «۱» بل قال فى (الجواهر): «بلا خلاف فيه؛ للخبرين المنجبرين بـذلک». و علّـة الحاجة إلى الانجبار فى حديث (تحف العقول) واضحٌ، من جهة إرساله. و أمّا فى رواية الشّـيخ فى (التّهذيب)، فلكون محمد بن عيسـى- الظّاهر كونه محمد بن عيسـى بن عبيد المعروف بالعبيدى- محلًّا للكلام بينهم؛ فقد وثّقه بعضهم و أثنى عليه كمال الثّناء، و ضعّفه بعض آخر و قال: لا أثق بما يتفرّد به؛ مضافاً إلى عدم التّصريح باسم المروى عنه. و قد عثرت على كلام جامع حول سـند الحديث للعلّامة المجلسـى قدس سره أحببت إيراده لما فيه من التّأييد لما نحن بصدده قال قدس سره بعد ذكر حديث محمّد ابن عيسـى ما هذا نصّه: «الظّاهر أنّ الرّجل أبوالحسن عليه السـلام و هذا مختصـر من الحديث الّذى رويناه أوّلًا» أشار بذلک إلى مرسـلة (تحف العقول ثمّ قال: «و قال فى (المسالک): بضمون الرّواية عمل الأصحاب مع أنّها لاتخلو عن ضعف و إرسال؛ لأنّ راويها محمد بن عيسـى عن الرّجل، و محمد بن عيسـى مشترک بيع الأشـعرى الثقة، و اليقطينى و هو ضـعيف، فإن كان المراد بالرّجل الكاظم عليه السـلام كما هو الغالب فهى مع ضعفها بالاشتراک مرسلة، لأنّ كلا الرّجلين لم يدرک الكاظم عليه السلام، و إن أريـد به غيره أو كـان مبهمـاً كمـا هو مقتضـى لفظه فهى مع ذلـک مقطوعـة. ثمّ قـال المجلسـى: و أقول: يردّ عليه أنّ الظّـاهر أنّه اليقطينى كما يظهر من القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۳۵ الأمارات و الشّواهد الرّجاليّة، لكن الظّاهر ثقته وثاقته، و القدح فيه غير ثابت؛ و جـلّ الأصـحاب يعـدّون حـديثه صـحيحاً. و كون المراد بالرّجل الكاظم عليه السـلام غير معروف، بل الغالب التّعبير بالرّجل و الغريم و أمثالهما عنـد شـدّة التّقيّـة بعد زمان الرّضا عليه السـلام، و هذا بقرينة الرّاوى يحتمل الجواد و الهادى و العسـكرى عليهم السـلام؛ لكن الظّاهر هو الهادى بقرينـة الرّواية الأولى فظهر أنّ الخبر صـحيح، مع أنّه لم يردّه أحد من الأصـحاب» «۱» و على كلّ حال قـد عرفت أنّ أصـل الحكم هنـا ممّـا لاغبـار عليه، لعـدم نقل الخلاف عن أحـد منهم، و انجبار الرّوايتين لو كانا ضـعيفتين بعملهم. ثمّ إنّه لايبعـد أن يكون وجه إجراء القرعة فيها و جعل المورد من الأمور المشكلّة مع أنّ قاعدة الاحتياط فى أطراف الشّبهة المحصورة تقتضى الإجتناب عن الجميع، هو أنّ ذبح الجميع و إحراقها إمّا ضرر أو حرج، فإذا انتفى الاحتياط لذلک، و لم يمكن الرّجوع إلى البراءة كما هو ظاهر، فلم يبق هنا طريق إلى المجهول إلّاالقرعـة. ثمّ لايخفى عليک أنّ مورد هـذه المسألـة المتّفق فيها ليس من حقوق النّاس و لا من الأمور المتنازع فيها، و لايحتاج إلى إقامة الدّعوى و القضاء الشّـرعى؛ فما قد يقال من أنّ روايات القرعة مخصوصة بباب القضاء و التّنازع ممّا لاوجه له. الطّائفة الثّامنة: ما ورد فى طريق إجراء القرعة و كيفيّتها و شـرائطها ممّا يدلّ على مشـروعيّة القرعة فى الجملة و هى روايات: ۱۸- ما رواه الشّيخ فى (التّهذيب) عن حمّاد، عمّن ذكره، عن أحدهما عليه السلام قال: (القرعة لاتكون إلّاللإمام) «۲». و سيأتى إنشاء

اللّه أنّ هـذا الشّـرط ليس على نحو الوجوب. ١٩- مـا رواه ابن طـاووس فى كتـاب أمان الأخطار و فى (الاسـتخارات) نقلًا عن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣۶ كتاب عمرو بن أبى المقدام عن أحدهما عليه السـلام- فى المساهمة- يكتب: «بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، اللّهمّ فاطر السّـموات و الأرض، عالم الغيب و الشّهادة، الرّحمن الرّحيم، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أسألك بحقّ محمّد و آل محمّـد، أن تصـلى على محمّـد و آل محمد، و أن تخرج لى خير السّـهمين فى دينى و دنياى و آخرتى، و عاقبة أمرى فى عاجل أمرى و آجلهُ إنّـك على كـلّ شـىء قـدير، مـا شاء اللّه، لاقوّة إلّا باللّه، صـلّى اللّه على محمّـد و آله» ثمّ تكتب ما تريـد فى الرّقعتين، و تكون الثّالثـة غفلًا، ثمّ تجيل السّـهام، فأيّما خرجت عملت عليه و لاتخالف؛ فمن خالف لم يصنع له، و إنّ خرج الغفل رميت به) «١» و سيأتى الكلام إن شاء اللّه فى استحباب هـذا الدّعاء، إلى غير ذلك. الطّائفة التّاسعة: ما يدلّ على وقوع القرعة أو مشـروعيّتها فى الأمم السّالفة، ممّا يستشمّ منه رائحة الرّضا بها و امضائها مثل: ٢٠- ما رواه الصّدوق فى (الفقيه) و (الخصال) عن حريز، عن أبى جعفر عليه السـلام قـال: أوّل من سوهم عليه مريم بنت عمران، و هو قول اللّه عزّ و جـلّ: «وَ مَا كُنتَ لَدَيْهِم إذْ يُلْقُونَ أقلَامَهُم أَيُّهُم يَكْفُلُ مَرْيَمَ» و السّـهام سـتّة؛ ثمّ اسـتهموا فى يونس لمّا ركب مع القوم فوقفت السّـفينة فى اللّجة، فاستهموا فوقع على يونس ثلاث مرّات، قال: فمضى يونس إلى صدر السّـفينة، فإذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه، ثمّ كان عند عبدالمطّلب تسـعة بنين، فنذر فى العاشر إن رزقه اللّه غلاماً أن يذبحه، فلمّا ولد عبداللّه، لم يكن يقدر أن يذبحه و رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى صلبه، فجاء بعشر من الإبل، فساهم عليها و على عبداللّه فخرجت السّـهام على عبداللّه، فزاد عشراً، فلم تزل السّهام تخرج على عبداللّه و يزيد عشراً، فلمّا أن خرجت مائة خرجت السّهام على الإبـل، فقال عبـدالمطّلب ما أنصـفت ربّى، (فأعاد السّـهام ثلاثاً، فخرجت على الإبل، فقال: الأن القواعـد الفقهيـة، ج ١، ص: ٣٣٧ علمت أنّ ربى قد رضى، فنحرها) «١». و فى الرّواية جهات من البحث: الأولى: يظهر من سياق عبارة الإمام عليه السلام إجمالًا ارتضاؤه بما نـذر جدّه عبدالمطّلب عليه السـلام من ذبح ولده عبداللّه؛ فإنّه لو كان ذلك أمراً منكراً كان من البعيد ذكره مع السّـكوت عليه. مع أنّا نعلم بأنّ هذه النّذر غير ماض قطعاً، لا فى هذه الشّريعة و لا فى الشّرائع السّابقة؛ لإنكار العقل له، مضافاً إلى ورود التّصريح به عنهم عليهم السـلام، فقد روى الشّـيخ قدس سره عن عبدالرّحمن بن أبى عبداللّه قال: (سألت أباعبداللّه عليه السلام عن رجل حلف أنّ ينحر ولده؟ قال: ذلک من خطوات الشّيطان «٢» و من المعلوم أنّه لاـفرق فى ذلك بين الحلف و النّـذر بل الأمر فى الحلف أوسع. و يمكن أن يقال بأنّ نذر عبدالمطّلب ذبح ولده كان بمعناه الأعمّ من ذبحه أو أداء ديته فى سبيل اللّه، و من المعلوم أنّ المنذور و إذا كان كلّياً له مصاديق محلّلة و محرمة جاز النّذر، فتدبّر. أو يقال بأنّ هذا النّذر و إن لم يكن منعقداً من أصل، ولكن مقتضى تعظيم أمراللّه هو أن يفـدى عنه بشـىء إمّـا ثمن ديته، أو بشـىء آخر. و يشـهد له مـا رواه الشّـيخ أيضـاً عن السّـكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن علىّ عليهم السـلام: (أنّه أتاه رجل فقال: إنّى نـذرت أن أنحر ولـدى عند مقام إبراهيم عليه السـلام إن فعلت كذا و كذا ففعلته، فقال عليه السـلام: اذبح كبشاً سـميناً تتصدّق بلحمه على المساكين «٣». الثّانيـة: أنّ ظـاهر الرّوايـة كون مريم أوّل من سوهم عليه و اقترع فى حقّه، و كون مساهمة يونس بعده؛ مع أنّ يونس بن متى عليه السـلام- كما تشهد به التّواريخ- كان قبل مريم بمئات من السنين؛ ففى بعض التّواريخ أنّه كان قبل ميلاد عيسـى عليه السلام به ٨٢۵ سـنّة، و فى بعضـها الآخر أنّه كان قبله بأكثر من ذلك، كيف و هو من أنبياء بنىإسرائيل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٨ الّذين كانوا قبل عيسى عليه السلام؟! و غاية ما يمكن أن يقال فى حلّ هذا الإشكال أنّ المراد بالأوّلية، تقـدّم ذكرها فى القرآن الكريم، فإنّ قضـية مساهمـة مريم واردة فى سورة «آل عمران»، و مساهمة يونس فى سورة «الصّافات»، فتأمّل. الثالثة: الظّاهر من قضـية نذر عبدالمطّلب شيخ الحجاز أنّ القرعة الّتى جعلها طريقاً لحلّ مشكله و مجهوله كانت فى الشّبهات الحكميّة، فإنّه لم يكن هناك موضوع خارجى مشتبه أراد كشفه بها، بل المجهول كان هو رضا الرّب جلّ و علا؛ و لاشكّ أنّه من سنخ الشّبهات الحكميّـة، مع أنّه لا إشـكال فى عدم جواز الاتّكال على القرعة فى الأحكام الشّـرعيّة، و لم يقل أحد بها، بل الكلام فى حدود جريانها فى الموضوعات فقط. و يمكن الجواب عنه بأنّ ذلك منه إنّما كان من جهـة عدم إمكان كشف مرضاة ربّه فى تلك القضـيّة الخاصّـة بغير هـذا الطّريق، و هـذا بخلاف ما بأيـدينا من الأحكام، فإنّ أمرها من ناحيـة الأدلّـة الخاصّـة أو العامّة أو الأصول العمليّة الجاريّة فيها

ظاهر واضح. و الإنصاف أنّ قضيّة نذر عبدالمطّلب كانت قضيّة خاصّة، واردة فى واقعة خاصّة، مبهمة من جهات شتّى. ولكن لايضرّنا ابهامها، لاسيّما مع عدم ظهور إمضائها بتمامها فى الإسلام. بل لعلّه إشارة إلى نقل تاريخى يدلّ على أنّ القرعة كانت قبل الإسلام فى الأمم السّالفة، أو فى العرب، و الأمر فى ذلك سهل. ۲۱- ما رواه المجلسى فى (البحار) عن (الأمالى) عن ابن عبّاس- فى قصّة يوسف بعد مجيء إخوته إليه، و هم له منكرون-، فقال لهم يوسف: «إنّى أحبس منكم واحداً يكون عندى و ارجعوا إلى أبيكم و اقرأوه منّى السّلام، و قولوا له يرسل إليّ بابنه الّذى زعمتم أنّه حبسه عنده ليخبرنى عن حزنه ما الّذى أحزنه؟ و عن سرعة الشّيب إليه قبل أوان مشيبه، و عن بكائه و ذهاب بصره». فلمّا قال هذا اقترعوا بينهم فخرجت القرعة على شمعون، فأمر به فحبس. الحديث) «۱» القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۳۹ و هذا الحديث و إن لم يكن مرويّاً إلا عن ابن عبّاس، و لايتّصل سنده بالمعصوم، إلّا أنّ الظّاهر أنّ ابن عبّاس- و هو حبر الأمّة- أخذه من النّبى صلى الله عليه و آله، أو الوصى عليه السلام و هو تلميذه، أو من منبع آخر يُعبأ به من الكتب. و هو دليل على أنّ الاقتراع كان معمولًا فى ذاك العصر، لترجيح ما لا ترجيح فيه واقعاً، دفعاً للفساد و النّزاع، و كان ذلك بمرئى و مسمع من يوسف عليه السلام، بعد ما أتاه اللّه علماً و حكماً. ۲۲- ما رواه هو قدّس‌سرّه فى استعلام موسى بن عمران عليه السلام النّمام الّذى كان فى أصحابه بالقرعة بتعليم اللّه إيّاه. عن عثمان بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: (إنّ اللّه أوحى إلى موسى عليه السلام: إنّ بعض أصحابك ينمّ عليك فأحضره (فاحذره)، فقال: ياربّ لا أعرفه، فأخبرنى به حتّى أعرفه، فقال: يا موسى عبت عليك النّميمة و تكلّفنى أن أكون نمّاماً؟ قال: ياربّ فكيف أصنع؟ قال اللّه تعالى: فرّق أصحابك عشرة عشرة، ثمّ تقرع بينهم فإنّ السّهم يقع على العشرة الّتى هو فيهم، ثم تفرّقهم و تقرع بينهم فإنّ السّهم يقع عليه. قال فلمّا رأى الرّجل أنّ السّهام تقرع قام فقال: يا رسول اللّه أنا صاحبك، لا واللّه لا أعود أبداً) «۱» و لاشكّ فى أنّ هذه الرّواية تشير إلى قضيّة وردت فى واقعة خاصّة كانت لها مساس ببعض نواحى حياة موسى عليه السلام، و لم تكن موضوعاً لحكم شرعى خاص، و لو كانت لم يكن الرّجوع إلى القرعة من هذه الجهة. و هذا دليل على كون القرعة طريقاً قطعيّاً لكشف الواقع المجهول، و من الواضح أنّه لايتعدّى منها إلى غيرها. الطّائفة العاشرة: ما ورد فى عمل النّبى الأعظم صلى الله عليه و آله بالقرعة فى غير مورد من القضايا الّتى حدثت فى حياته ممّا كانت مظنّة للتنازع و مثاراً للبغضاء مثل: ۲۳- ما رواه فى (البحار) فى قصّة عائشة، عن الزّهرى، عن عروة بن الزّبير و سعيد بن المسيّب و غيرهما، عن عائشة أنّها قالت: (كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله إذا أراد سفراً أقرع القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۴۰ بين نسائه)، فأيّتهنّ خرج اسمها خرج بها- الحديث) «۱». و دلالتها- مع قطع النّظر عن سندها- واضحة على استمرار سيرته صلى الله عليه و آله فى غزواته و أسفاره باختيار بعض نسائه بالقرعة. ۲۴- ما رواه فى (البحار) أيضاً عن إرشاد المفيد قدس سره فى باب غزوة ذات السّلاسل، من أنّه صلى الله عليه و آله أقرع بين أصحاب الصّفة- بعد ما قام جماعة منهم و قالوا نحن نخرج إليهم- فخرجت القرعة على ثمانين رجلًا منهم و من غير هم الحديث «۲». ۲۵- ما رواه هو أيضاً فى باب غزوة حنين من أنّه صلى الله عليه و آله لمّا كلمته أخته الرضاعية «شيماء» بنت حليمة السّعديّة، فى الغنائم الّتى أخذها المسلمون قال: «أمّا نصيبى و نصيب بنى عبدالمطّلب فهو لك، و أمّا ما كان للمسلمين فاستشفعى بى عليهم، فلمّا صلّوا الظّهر قامت فتكلّمت و تكلّموا، فوهب لها النّاس أجمعون، إلّاالأقرع بن حابس، و عيينة بن حصن، فإنّهما أبيا أن يهبا، و قالوا: يا رسول اللّه، إنّ هؤلاء قد أصابوا من نسائنا، فنحن نصيب من نسائهم مثل ما أصابوا،- فأقرع رسول اللّه بينهم- إلى أن قال- فأصاب أحدهما خادماً لبنى عقيل، و أصاب الأخر خادماً لبنى نمير فلمّا رأيا ذلك وهبا ما منعا» «۳» و فى هذا الحديث دلالة على جواز الرّجوع إلى القرعة عند قسمة الغنائم و شبهها. هذا تمام الكلام فى «الأحاديث العامّة» الدّالة على حكم القرعة بعمومها أو إطلاقها، و «الخاصّة» الواردة فى قضايا معيّنة معلومة، يستأنس منها لإثباتها إجمالًا. و قد ذكرنا منها عشر طوائف. و قد بلغ عدد الأحاديث الّتى ذكرناها سبعة و ثلاثين حديثاً، بعد حذف المكرّرات منها. و لعلّ المتتبع يعثر على أحاديث أُخر فى طى أبواب أخرى. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۴۱ و قد تحصّل من جميعها أنّ أصل الحكم و العمل به فى هذه الشّريعة بل الشّرائع السّابقة ممّا لاشكّ فيه على إجماله و سنبحث فى تفاصيله إن شاء اللّه تعالى.

الثالث: بناء العقلاء

قـد جرت عادة العقلاء من جميع الأقوام من أرباب المـذاهب و غيرهم على الرّجوع إلى القرعـة عند التّشاح و التّنازع أو ما يكون مظنّة له، فى الحقوق الـدّائرة بين أفراد مختلفـة، أو من الأمور الّتى لابدّ لهم من فعلها، و لها طرق متعدّدة يرغب كلّ شـخص فى نوع منها، و لامرجّح هنـاك، و يكون ابقاء الأمر بحاله مثاراً للتّنازع و ابغضاء. ففى ذلک كلّه يتوسّلون بالقرعـة، و يرونها طريقاً وحيـداً لحلّ هـذه المشـكلات، لامحيص عنها. و نشـير هنا إلى بعض ما تـداول فيه القرعـة بينهم توضـيحاً لهذا الكلام: منها: قسـمة الأموال المشتركة بين شخصـين أو أشـخاص؛ سواء حصـلت من ناحية التّجارة أو الإرث أو غير ذلک، إذا لم يتراضوا بنحو خاص من القسـمة، و كان هناک أموال متشاكلـة فى القيمـة مختلفـة من حيث الرّغبـات؛ فإنّه لاشكّ فى رجوعهم إلى القرعـة فى مثلها. و هكـذا فى تقسـيم البيوت، أو الدّور، أو القِطَع من الأرض المتشابهة، بين أشخاص متعددين، الّتى يكون إيكال الأمر إلى اختيارهم فيها مظنّة للتّشاح، و وقوع الخلف و النّزاع. و كـذلک تقسيم مياه الأنهار المشتركة بين الفلّاحين، إذا لم يكن هناک مقياساً يرجّح به بعضـهم على بعض؛ ففى كلّ ذلک يرجع إلى القرعـة. و منها: ما إذا كان هناک وظيفـة خاصّـة يكفى فى القيام بها عـدد معيّن، و كان هناک جمع كثيرون صالحون له، و كـان تخصـيص بعضـهم بهـا دون بعض، تحميلًا بغير دليـل و مثاراً للفتنـة؛ فحينئـذ يرجـع إلى القرعـة. و كـذلک حـال الموظّفين من العسكريين و القواعد الفقهية، ج١، ص: ٣٤٢ غيرهم، بالنّسبة إلى بعثهم إلى أمكنة مختلفة و غيرها، إذا لم يكن هناک معيّن أو مرجّح. و منها: إذا كان هناک أمر يجب قيام كلّ واحـد به، ولكن تـدريجاً، و كان تقديم بعض و تأخير آخر بلا دليل ظلماً و إجحافاً و مسبّباً للضـغائن، و لم يكن هنـاک طريق آخر يرجع إليه، فلاـ شـکّ حينئـذ فى رجوعهم إلى القرعـة. إلى غير ذلـک من أشـباهه. و بالجملة لاشـکّ فى اعتبار القرعـة بين العقلاء إجمالًا، و رجوعهم إليها، و فصل النّزاع أو ما يمكن أن يقع النّزاع فيه بها. و الظّاهر أنّ هـذا ليس أمراً مستحدثاً فى عرفنا، بل كان متداولًا بينهم منذ قديم الأيّام. و الظّاهر أنّ رجوع أهل السّفينة إليها، فى تعيين من يلقى فى البحر- فى قضـيّة يونس-، و كذلک رجوع عبّاد بنى إسـرائيل إليها، فى أمر مريم لم يكن اسـتناداً إلى حكم شرعى وضع فى شرائعهم، بل استناداً إلى حكم عقلائى كان متـداولًا بينهم من قـديم الأزمنـة. و هكذا الكلام فى رجوع شـيخ البطحاء عبدالمطّلب إليها فى تعيين فداء ولده عبـداللّه، حيث إنّ الظّـاهر كونه أيضـاً من هـذا البـاب. كمـا أنّه لاشـكّ فى أنّ رجوعهم إليها ليس لكشـفها عن الواقع، و إراءتها شـيئاً مجهولًا لهم؛ فإنّه لاكاشـفيّة فيها عندهـم أصـلًا، و إنّما يعتبرونها للفرار عن التّرجيح بالميول و الأهواء، و ما يكون مثاراً للفتنة و البغضاء، لكونه ترجيحاً بلا مرجّح.

الرّابع: الإجماع

و يمكن الّتمسّک لإثبات حجّيـة القرعة، بالإجماع و اتّفاق العلماء عليها، فى أبواب كثيرة من الفقه، يظهر لمن راجعها. و قد أشـرنا إلى بعضـها عند نقل أحاديث الباب و عملهم بها. و ناهيک فى ذلک ما ذكره المحقّق النّراقى فى المقام حيث قال: «أمّا الإجماع فثبوته فى مشروعيّة القرعة و كونها مرجعاً للتّميز و المعرفة فى الجملة ممّا لاشکّ القواعد الفقهية، ج١، ص: ٣٤٣ فيه، و لاشبهة تعتريه. كما يظهر لكلّ من تتبع كلمات المتقدّمين و المتأخّرين فى كثير من أبواب الفقه، فإنّه يراهم مجتمعين على العمل بها، و بناء الأمر عليها طرّاً». «١» و قـال المحقّق الآشتيـانى فى كلامـ له فى المقـام: «أمّا أصل مشـروعيّة القرعـة فهو ممّا لاخلاف فيه بين المسـلمين، بل إجماعهم عليه، بحيث لايرتـاب فيه ذو مسكة. و يكفى فى القطع بتحقّق الإجماع ملاحظـة الإجماعات المتواترة المنقولـة فى ذلک من زمان الشـيخين إلى زماننا هـذا، كما هو واضح لمن راجع كلماتهم، بل يمكن دعوى الضّرورة الفقهائيّة عليه» «٢» هذا ولكن يمكن الإيراد على جعل

الإجماع دليلًا مستقلًا فى المسألـة، بناء على ما هو المعروف بين المتأخّرين من اعتبار الإجماع من جهة الكشف عن قول المعصوم عليه السلام، فإنّ الظّاهر أنَّ مستند المجمعين كلّهم أو جلّهم هو الأدلّة الثّلاثة السّابقة، و لاسيّما الأخبار الّتى هى عمدة أدلّة المسألة. و لااقلّ من احتمال ذلک، و معه لايستفاد من الإجماع أزيد ممّا استفيد منها. هذا تمام الكلام فى الأدلّة الّتى أقاموها أو يمكن إقامتها لإثبات هـذه القاعـدة، و قـد عرفت أنّ مجموعهـا كـافٍ فى إثباتهـا و تحكيم أساسـها، فلنرجع إلى بيـان مفادهـا، و مـا يستفاد منهـا عموماً أو خصوصاً، و حدودها و شرائطها.

المقام الثّانى: فى مفاد القاعدة و حدودها

لقـد تحصّل من جميع ما ذكرنا من الأدلّة أنّ مشروعيّة القرعة على إجمالها ممّا لاشكّ فيها، و إنّما الكلام فى أمور: ١- هل هى عامّة لكـلّ أمر مشـكل؟- و مـا المراد من المشـكل؟- أو خاصّـة ببعض الأـبواب؟ و أنّهـا هل تختصّ بأبواب المنازعات و تزاحم الحقوقُ أو تجرى فى غيرها القواعـد الفقهيهٔ، ج١، ص: ٣۴۴ أيضاً. ٢- أنّه هـل يشترط فى العمـل بها فى كلّ مورد عمل الأصـحاب بها فيه- كما قيل- أو لا؟ ٣- أنّها من الأمارات، أو من الأصول العمليّة، أو فيها تفصـيل؟ ۴- نسـبتها مع غيرها من الأمارات و الأصول. فنقول- و من اللّه سـبحانه نسـتمد التّوفيق و الهداية-: أمّا الأوّل: فالحقّ أنّه ليس فى عناوين الأدلّة من عنوان: «المشكل» عين و لاأثر، و إنّما المذكور فيها عنوان: «كلّ مجهول». كما فى رواية محمد بن حكيم عن أبى الحسن موسى عليه السلام، و كما فى مرسلة الشّيخ فى (النّهاية) عنه عليه السـلام و عن غيره من آبائه و أبنائه عليهم السـلام. و قد قال المحقّق النّراقى قدس سره بأنّ الرّواية الأولى قد حُكى الإجماع على ثبوتها و على روايتها. «١» و قد ورد فى مرسلة (فقه الرّضا)- بناءاً على كونها رواية عن المعصوم-: (و كلّ ما لايتهيّأ فيه الإشهاد عليه). و الظّاهر أنّ المراد بالمجهول هو المجهول المطلق، أعنى: ما لا طريق إلى معرفـة حاله لا من الأدلّة القطعيّة و لا الظنّية، و لا من الأصول العمليّـة؛ بـأن لاـيكون مجراها، أو كان ولكن كان فى العمل بها فيه محـذور، كما فى مورد الغنم الموطؤة المشـتبهة فى قطيع غنم؛ فإنّ الأصـل العملى فيهـا و إن كـان هو الإحتيـاط بالاجتناب عن الجميع إلّاأنّه مسـتلزم للعسـر و الحرج و الضّـرر الكثير فألغاه الشّارع، فصار مجهولًا مطلقـاً، فأمر بالرّجوع فيها إلى القرعـة. و على هـذا كلّ ما كان حاله معلوماً بأحـد الطّرق و الموازين الشّرعيّة، قطعيّـة كانت أو ظنّيـة، أمـارة كـانت أو أصـلًا، لم يكن داخلًا تحت عنوان «المجهول» الوارد فى أخبار القواعـد الفقهيـهٔ، ج١، ص: ٣۴۵ البـاب. و يؤيّد ذلـک جـداً أنّ مجرى القرعـة عنـد العقلاء أيضاً ما لايمكن حلّه بشـىء من الطّرق و الأصول الـدّائرة بينهم، بحيث كان ترجيـح بعض الاحتمالات على بعض من قبيل التّرجيـح بلا مرجـح. و قـد عرفت أنّ الشّارع المقدّس قد أمضـى طريقتهم، و إن أضاف إليها بعض ما سيأتى الإشارة إليه إن شاء اللّه. ثمّ انّه، لا إشـكال و لا كلام فى اختصاص القاعـدة بالشّـبهات الموضوعيّة، و عدم جريانها عند الشّـک فى الأحكام الكلّيـة الشّـرعيّة؛ لاختصاصـها عنـد العقلاء و العرف بها. كما أنّه ليس فى شـىء من الموارد الخاصّـة الّتى ورد فى الشّـرع إجراء القرعـة فيها غير الشّبهات الموضوعيّـة كما عرفت. نعم، الظّاهر من قضـيّة عبـدالمطّلب و استكشاف مقـدار فـداء ولـده بالقرعة، جريانها فى الشّبهات الحكميّـة أحياناً، ولكن لابدّ من توجيهها بما ذكرناه عند نقل روايات الباب عند ذكر هذا الحديث، أو بغيره. ثمّ، انّ الظّاهر أنّها لا تختصّ بأبواب المنازعات و تنازع الحقوق، و إن كان أكثر مواردها من هذ القبيل؛ حتّى ظنّ بعضهم أنّها من مدارک القضاء الشّـرعى لا غير، و أنّه لايعتمـد على القرعـة فى غيره؛ و ذلک لما رآه من ورود جلّ رواياتها فى هذا الباب. ولكن الإنصاف أنّ هـذا القول ضـعيف جـدّاً و مثله فى الضّـعف ما حكاه فى (القواعـد) عن بعض العامّـة أنّ مورد القرعـة هو خصوص ما يجوز التّراضـى عليه-؛ لأـنّه يرد عليه: أوّلًا؛ أنّ فيهـا مـا لاـ ربط له بباب التّنازع و القضاء. و ذلک مثل ما نقلنا فى الطّائفـة السّابعـة من الأخبار الخاصّـة الواردة فى اشـتباه «الشّاة الموطؤة و أنّها إذا اشـتبهت اسـتخرجت بالقرعة. و قد عرفت أنّ الأصـحاب عملوا بها حتّى قال فى (الجواهر): «إنّه لاخلاـف فى هـذا الحكم؛ للخبرين المنجبرين». القواعـد الفقهيـهٔ، ج١، ص: ٣۴۶ و من الواضـح أنّ مسألـة اشـتباه الشّاة الموطوءة بغيرها ليست من أبواب المنازعات المحتاجـة إلى القضاء الشّـرعى، بل هى من الأمور المجهولـة المطلقة. و قد عرفت أنّ إجراء القرعة

فيها، و جعلها من الأمور المشكلة- بحسب القوم-، مع أنّ الحكم فى أمثالها من الشّبهات المحصورة هو الاحتياط، و لا فرق ظاهراً بين الشبهة فى المقام و بين غيرها من الشّبهات المحصورة الّتى نحكم فيها بالاحتياط بمقتضى العقل و النّقل، لعلّه من جهة أنّ الاحتياط بذبح جميع الشّياة الواقعة فى أطراف الشّبهة ضررٌ أو حرجٌ عظيم على صاحبها، و ارتكاب الجميع و عدم الإحتياط فى شىء منها مخالف للعلم الإجمالى. فإذا انتفى طريق الإحتياط و البراءة، و كذا الاستصحاب- كما هو ظاهر-، إنحصر الطّريق فى التّخيير. ولكن الشّارع المقدّس ألغى التّخيير هنا؛ لأنّ القرعة و إن لم تكن أمارة على نحو سائر الأمارات الشّرعيّة و العقلائيّة، إلا أنّ فيها نوعاً من الكاشفيّة- كما يظهر من أخبارها و سيأتى شرحه إن شاء اللّه-. و هى توجب ترجيح أحد الطّرفين على الأخر، فتكون مانعاً عن التّخيير. مضافاً إلى ما فيها من رفع الحيرة و سكون النّفس، ممّا ليس فى الحكم بالتّخيير كما لايخفى. أمّا القول بجريانها فى المقام تعبّداً، و اختصاصها بمسألة الشّاة الموطوءة، و عدم جريانها فى غيرها من أشباهها من الأمور المشكلة، فهو كماترى؛ لعدم خصوصيّة فيه. ثانياً: إنّ الرّوايات الخاصّة الواردة فى غير واحد من الأبواب، و إن كانت واردة فى موارد تزاحم الحقوق، إلا أنّه ليس فيها من التّنازع عين و لا أثر. مثل ما ورد فيمن قال: أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة، قال: يقرع بينهم و يعتق الّذى قرع). «۱» فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا لم يطّلع العبيد على نذره، و لم يقع التّشاح بينهم أبداً. بل لعلّها ظاهرة فى خصوص هذا الفرض، فأراد السّائل استكشاف حكمه فيما بينه و القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۴۷ بين اللّه. و مثلها غيرها. و كذا ما ورد فى باب الوصية بعتق بعض المماليك، و أنّه يستخرج بالقرعة «۱». فإنّ إطلاقها أيضاً يشمل ما إذا لم يقع التنازع بينهم أصلًا، لولم نقل بظهورها فى ذلك؛ فيكون السؤال لاستكشاف الحكم الشّرعى للمسألة، لاحكمه فى مقام القضاء. فهذه الرّوايات و شبهها و إن كانت واردة فى أبواب تزاحم الحقوق المحتملة، إلا أنّ مجرّد وقوع التّزاحم فى شىء لايلازم التّنازع و التّشاح فيه، حتّى يحتاج إلى القضاء، و ليس دائماً مظنّة له. فهى أيضاً دليل على عدم اختصاص القرعة بأبواب القضاء. لاسيّما و أنَّ مورد هذه الطّائفة من الرّوايات هو ممّا لا واقع له مجهول، بل هناك حقّ متساوى النّسبة إلى الجميع، و لايمكن إعطاؤه ألا واحداً منهم. ولكن لمّا كان إيكال الأمر إلى التّخيير مظنّة للإجحاف، و ترجيحاً بلا مرجّح، أو ترجيحاً بالميول و الأهواء أوكل الأمر فيها إلى القرعة الّتى لايكون فيها شىء من ذلك. ثالثاً: إطلاق بعض الأخبار العامّة غير الواردة فى أبواب التّنازع أيضاً دليل على عدم اختصاص القرعة بباب القضاء، مثل قوله: (كلّ مجهول ففيه القرعة). فإنّ ظاهره يشمل المجهولات كلّها، وقع فيها التّشاح أم لا. بل الرّوايات العامّة الّتى وقعت عقب السّؤال عن بعض مسائل التّنازع أيضاً ظاهرة فى ذلك؛ فإنّ المورد لايكون مخصصّاً، فتدبّر. رابعاً: الظّاهر أنَّ بناء العقلاء عليها أيضاً لايختصّ بأبواب المنازعات، بل يعتمدون عليها فى مطلق تزاحم الحقوق، و إن لم يكن مظنّة للتّنازع، فتأمّل. و بالجملة القول باختصاص هذه القاعدة بها مع أنّه مخالف لظواهر كلّمات الأصحاب و إطلاقات روايات الباب، بل صريح بعضها، لادليل عليه يعتّد به كما عرفت.

المقام الثّالث: فى شرائط جريانها

اشارة

قد يقال إنّ عمومات القرعة لايجوز العمل بها إلّافيما عمل به الأصحاب. قال القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۴۸ المحدّث الخبير الشّيخ الحرّ قدس سره فى (الفصول المهمّة) على ما حُكى عنه، بعد نقل بعض روايات القرعة و عموماتها: «و معلوم أنّ هذا العموم له مخصّصات كثيرة». و زاد بعضهم أنّه لو لم يكن كذلك لجاز لنا ترجيح الحكم فى المسائل الشّرعيّة بالقرعة، و قال العلّامة الأنصارى قدس سره: «إنّ أدلّة القرعة لايعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم». و كأن الوجه فيه أنّه لايمكن العمل بظاهر عموماتها فى كلّ مجهول، حتّى مع وجود أمارات أو أصول عمليّة، من البراءة و الإستصحاب و غيرهما، فإنه لم يقل به أحد. فلا

بدّ من تخصيصها بإخراج جميع هذه الموارد منها. و إن شئت قلت؛ إنّها مخصّصة بتخصيصات كثيرة بلغت حدّ تخصيص الأكثر، مع أنّ التّخصيص كذلك أمر مستهجن غير جائز. فهذا يكشف عن وجود قرينة أو مخصّص متّصل معها وصل إلى أصحابنا الأقدمين و لم يصل إلينا، و لمّا كان عنوان المخصّص مبهماً عندنا و القرينة مجهولة لنا لم يجز العمل بعموماتها؛ لأنّ إبهامها يسرى إليها- كما ذكر فى محلّه-، فحينئذ لايجوز العمل بها إلّافيما عمل الأصحاب به. و يردّ عليه: أوّلًا: إنّ احتمال وجود قرائن عندهم غير ما بأيدينا و غير ما أودعوه فى كتبهم، ممّا يرشدهم إلى مغزى هذه العمومات، ضعيف جدّاً، و لو كان كذلك فلماذا أهملوا ذكرها فى كتبهم المعدة للرّواية؟ و لماذا لم يستندوا إليها فى كتبهم الفقهيّة الإستدلاليّة، بل استندوا إلى نفس هذه الرّوايات الّتى بأيدينا؟ و هل هذا إلّاأغراء بالجهل فى موردٍ يجب الإهتمام به؟ فحاشاهم ثمّ حاشاهم. ثانياً: قد عرفت سابقاً أنّ المراد من «المجهول» الوارد فى عمومات الباب، بقرينة شأن ورود رواياتها، و ما ثبت عند العقلاء فى أمر القرعة، ليس كلّ مشكوك، بل ما ليس طريق إلى إثباته، لا من الأمارات الشّرعيّة و العقلائيّة، و لا من الأصول العمليّة العقليّة و النّقليّة؛ فحينئذ لايرد عليها تخصيصات كثيرة، كما هو ظاهر. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٤٩ و كأنَّ منشأ توهّم كثرة التّخصيص هو ما يظهر من عنوان «المجهول» بادىء الأمر، ولكن بعدما عرفت هنا و فيما سبق فى تحقيق المراد منه، لايبقى وجه لهذا التّوهّم، فراجع و تدبّر. و الحاصل أنّ موارد وجود الأمارات و الأصول العمليّة، خارجة عن تحت عمومات القرعة بالتّخصّص لا بالتّخصيص؛ فإنّها ليست من الجهول بما عرفت له من المعنى.

هل القرعة من الأمارات أو الأصول العمليّة؟

ظاهر كثير من رواياتها أنّها من الأمارات، بل يظهر من بعضها أنّها أمارة قطعيّة فى مواردها لاتخطىء عن الواقع المجهول أبداً، مثل ما روى عنه صلى الله عليه و آله: (ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى اللّه إلّاخرج سهم المحقّ) «١». و ما روى فى مناظرة الطيّار و زرارة، الدّال على أنّ القرعة على طبق رأى زرارة- فقيه أهل البيت عليه السلام- كانت كاشفة عن الواقع كشفاً دائماً لايقع التّخلّف فيه، و لذا لو احتمل كذب المتداعيين جميعاً لابدّ من إلقاء سهم لهذا و سهم لذاك و سهم مبيح «٢» و الظّاهر أنَّ تفويض الأمر إلى اللّه و الدّعاء عندها أيضاً لايكون إلّالكشف الواقع المجهول. و يؤيّده ما ورد فى قضيّة شيخ البطحاء عبدالمطلّب و قرعته لكشف مرضاة ربّه بالفداء عن عبداللّه «٣». و ما ورد فى تفسير العيّاشى، فى حديث يونس من قوله: «فجرت السنّة أنّ السّهام إذا كانت ثلاث مرّات لاتخطىء» «۴» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣۵٠ و ما روى عن أميرالمؤمنين عليه السلام: ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى اللّه عزّوجلّ، و ألقوا سهامهم إلّاخرج السهم الأصوب) «١» هذا ولكن يظهر من بعض أخبارها أنّ حجّيتها ليست بملاك كشفها عن الواقع المجهول، بل بملاك أنّها أقرب إلى العدالة، و أبعد من العمل بالميول و الأهواء فى موارد جريانها، مثل ما ورد فى رواية ابن مسكان عن الصّادق عليه السلام: (و أىّ قضيّة أعدل من قضيّة يجال عليها بالسّهام، يقول اللّه: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ المُدحَضِينَ» «٢». و يؤيّد هذا استشهاده بقضيّة يونس، بناءاً على كفاية إلقاء واحد غير معيّن منهم عند الحوت لدفع شرّه؛ فتأمّل. و يؤيّده أيضاً ما ورد فى غير واحد من أخبارها من قوله: (كل ما حكم اللّه فليس بمخطىء) فى مقام الجواب عن قول السّائل: (إنّ القرعة تخطىء و تصيب)، بناءاً على أنّ المراد منه عدم الخطأ فى الحكم بحجّية القرعة، و أنّه إذا حكم اللّه سبحانه بشىء ففيه مصلحة لامحالة، فخطأ القرعة عن الواقع أحياناً لايمنع عن صحّة هذا الحكم و إشتماله على المصلحة، و أمّا لو قلنا: إنّ المراد منه عدم خطأ القرعة عن الواقع المجهول، كان دليلًا آخر على كونها أمارة قطعية. هذا و يمكن أن يقال لامنافاة بين الملاكين، و لامانع من كون حجّيتها بكليهما: ملاك الإصابة و ملاك العدالة. و أمّا حمل الأوّل على ما له واقع ثابت مجهول، و الّثانى على ما ليس كذلك، فيدفعه الاستشهاد بملاك العدالة فى ذيل مسألة الخنثى المشكل و كيفيّة ميراثه. «٣» بناءاً على عدم خروج الخنثى عن الجنسين فى الواقع كما هو المشهور. و الإنصاف، أنّه لايمكن رفع اليد عن تلك الرّوايات الكثيرة الظّاهرة فى كونها أمارة على الواقع، إمّا دائماً أو غالباً و لا مانع منه عقلًا إذا انحصر الطّريق فيها و

فوّض الأمر إلى اللّه تبارك و تعالى، العالم بخفيّات الأمور اللّطيف بعباده. و لقد جربنا هذا الأمر فى باب الاستخارة- الّتى هى من القرعة على ما اختاره القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۵۱ بعضهم و ستأتى الإشارة إليه إن شاء اللّه فى آخر المسألة- و رأينا منها عجائب جمّة فى إصابة الواقع و كشف المجهول، إذا استعملت فى محلّها، و فوّض الأمر إلى اللّه، و قرنت بالإخلاص و الابتهال. ثمّ اعلم، أنّ كون القرعة أمارة على الواقع و كاشفاً عنه دائماً أو غالباً لايوجب تقدّمها على «الاصول العمليّة، و لا معارضتها لسائر الأمارات؛ و ذلك لما عرفت من أنّ أماريتها إنّما هى فرض خاص و منحصر بالأمور المجهولة المشكلة الّتى لاطريق إلى حلّها لا من الأمارات و لا من الأصول العمليّة. و بعبارة أخرى: موضوعها مختصّ بموارد فقد الأدلّة و الأصول الأُخر، و عليه فلاتعارض شيئاً منها و لا تقدّم عليها، بل إنّما تجرى فى موارد فقدها. ثمّ إنّ من المعلوم أنّ الكلام فى أماريتها و عدمها إنّما هو فى خصوص ما له واقع ثابت مجهول، و أمّا ما ليس كذلك من موارد تزاحم الحقوق أو المنازعات الّتى يرجع فيها إلى القرعة، كما فى قضيّة زكريّا و تشاح أحبار بنى إسرائيل فى كفالة مريم، و كما فى قضيّة يونس- على احتمالٍ مضى ذكره- و كذلك فيمن نذر أو أوصى بعتق أوّل مملوك له فملك سبعة فى زمان واحد، و أشباهها، فلا موقع لهذا النّزاع فيها، كما هو ظاهر. فالرّجوع إليها حينئذ إنّما يكون بملاك أقربيتها إلى العدالة و أبعديتها عن التّرجيح بلا مرجح الّذى يكون منشأ للتّشاح و البغضاء غالباً.

هل تختصّ القرعة بالإمام أو نائبه؟

بقى هنا شىء، و هو أن إجراء القرعة هل يجوز لكلّ أحد، أو يختصّ بحكام الشرع، أو خصوص الإمام عليه السلام؟ أما الأخير فالظّاهر أنّه لايقول به أحد؛ فإنّ لازمه تعطيل القرعة بتّاً عند عدم حضوره عليه السلام، و كلمات الأصحاب متفقة على خلافه، فهم يعتمدون عليها فى كثير من القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۵۲ المسائل الفقهيّة، و كتبهم مشحونة بذلك. و أمّا الثّانى فقد ذهب إليه بعضهم كالمحقّق النّراقى قدس سره فى عوائده، فقال بإختصاصها به عليه السلام أو بنائبه الخاصّ أو العام؛ لعموم أدلّة النّيابة عنه عليه السلام، إلّاأنّه قال: (و يستثنى منه ما خرج بالدّليل، كمسألة الشّاة الموطوئة). و فصّل المحدّث الكاشانى قدس سره فيما حكى عنه من كتابه (الوافى) بين ما كان له واقع ثابت مجهول فيختصّ بالإمام عليه السلام، و ما ليس كذلك فهو عام. و ما أفاده مع أنّه لادليل عليه مخالفٌ أيضاً لكلمات الأصحاب و فتاواهم؛ لأنا نراهم معتمدين عليها عند عدم حضوره عليه السلام فيما له واقع مجهول و ما ليس له على حد سواء. هذا بحسب الأقوال. و أمّا الرّوايات الواردة فى القرعة فالسنتها مختلفة؛ يظهر من بعضها اختصاصها بالإمام عليه السلام، مثل رواية ثعلبة عن أبى عبداللّه عليه السلام، قال: (سئل عن مولود ليس بذكر و لاأنثى ليس له إلّادبر كيف يورّث؟ قال: يجلس الإمام و يجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعون اللّه، و يجال السّهام عليه، أىّ ميراث يورثه أميراث الذّكر أو ميراث الأنثى؟ فأىّ ذلك خرج عليه ورّثه. الحديث). «۱» و ما فى مرسلة حماد عن أحدهما عليه السلام: (القرعة لاتكون إلّاللإمام) «۲». و ما فى رواية يونس قال: (فى رجل كان له عدّة مماليك فقال أيّكم علّمنى آية من كتاب اللّه فهو حرّ، فعلمه واحد منهم؛ ثمّ مات المولى و لم يدر أيّهم الّذى علمه؟ قال: يستخرج بالقرعة؟ قال: لايستخرجه إلّاالإمام؛ لأنّ له على القرعة كلاماً و دعاءاً لا يعلمه غيره) «۳». و ظاهر هذه الرّوايات لاسيّما الاخيرتين إخصاصها بالإمام عليه السلام. و يظهر من بعضها الأخر كونها من وظائف اللوالى، مثل ما فى مصحّحة معاوية بن القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۵۳ عمّار عن أبى عبداللّه عليه السلام قال إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جاريّة فى طهر واحد، فولدت، فأدعوه جميعاً، أقرع الوالى بينهم، فمن قرع كان الولد ولده. الحديث «۱» و يظهر من طائفة ثالثة منها أنَّ أمرها بيد الإمام أو المقرع أىّ شخص كان-، مثل ما رواه الفضيل قال: (سألت أباعبداللّه عليه السلام عن مولود ليس له ما للرّجال و لا له ما للنّساء؟ قال: يقرع الإمام أو المقرع، يكتب على سهم عبداللّه و على سهم أمة اللّه، ثمّ يقول الإمام أو المقرع: اللّهمّ ... الحديث «۲». و كثير منها مطلقة لاتختصّ بالإمام أو غيره، أو وقع التّصريح فيها بعنوان «القوم»؛ كما يظهر لمن راجع الأحاديث السّابقة. و ظاهر روايات الشّاة

الموطوءة أنَّ المقرع هو صاحب الشياة قال: (إنّ عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّمها نصفين الحديث) «٣». و الإنصاف أنّ اختلاف هذه التعابير لايدلّ على اختلاف فى الحكم؛ فإنّ غالب موارد جريانها هو موارد التّنازع المحتاجة إلى القضاء الشّرعى، و من المعلوم أنّ أمرها حينئذ إلى الإمام عليه السلام، أو من هو منصوب من قبله عموماً أو خصوصاً، من الوالى و القاضى، من العلماء العدول و رواة أحاديثهم. فالقرعة فى هذه المقامات تكون كإقامة البيّنة، و الإحلاف، لاتعتبر إلّاعند من بيده أمر القضاء. و أمّا فى غير هذه المقامات فظاهر إطلاقات الأدلّة أنّ أمرها بيد مالك البهيمة فى مثل الشّاة الموطوءة، أو من هو منصوب من قبله؛ أو بيدالوصى فيما إذا كان الشكّ فى أموال الموصى؛ أو كلّ مكلّف لو لم يختصّ الأمر بشخص خاص. ولكن لايبعد أن يكون هذا القسم الأخير داخلًا فى الحسبة، و يكون أمرها أيضاً بيد الحاكم لو كان، و إلّافبيد عدول المؤمنين. هذا ما تقتضيه قواعد القوم. و الظّاهر أنّه لايستفاد من روايات الباب ما ينافى ذلك، فإنّ قوله: (القرعة لاتكون القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٥٤ إلّا للإمام) فى مرسلة حماد، مع ضعفها بالإرسال، قابل للحمل على موارد الدّعاوى و التّنازع الّتى يكون أمرها بيد الإمام أو من نصبه، خصوصاً أو عموماً، فتأمّل. و أمّا رواية يونس الحاصرة لمستخرج القرعة بالإمام، (لأنّ له كلاماً و دعاءاً لايعلمه غيره)، ففيها ما هو شاذٌ جداً؛ لعدم دليل يعتد به على لزوم الدّعاء عندها، و إطلاق جلّ الرّوايات خالية عنها. مع أنّه لم ينقل عن الفقهاء قول بوجوب الدّعاء. و قد صرّح المحقّق النّراقى فى (العوائد) باستحباب الدّعاء من دون نقل خلاف؛ فلا بدّ من حمل الرّواية على ضرب من النّدب و الفضيلة. هذا مع أنّه لم يعهد من رواياتها دعاء لايعلمه غيره، بل المذكور فيها دعاء مأثور فى رواية «فضيل بن يسار»، يقرأه الإمام أو المقرع كما صرّح به فيها. و الحاصل أنّ رواية يونس مع مخالفتها لصريح أو إطلاق جميع روايات الباب لايمكن الاعتماد على ظاهرها من وجوه شتّى. و أما ما دلّ على كونها من وظائف الوالى، فموردها من الدّعاوى الّتى أمرها بيده، فلايمكن رفع اليد عن مقتضى القواعد الأوّلية بها فى غير هذه الموارد.

المقام الرّابع: كيفيّة إجراء القرعة

قد عرفت أنّ القرعة كانت متداولة بين العقلاء من قديم الزّمان، و لم تكن مقيّدة بكيفيّة خاصّة عندهم. بل كان كيفيّتها جعل علامات لكلّ واحد من أطرف الدّعوى، أو ذوى الحقوق المتزاحمة أو غيرها، ممّا كان طرفاً للإحتمال، ثمّ الرّجوع إلى ما يخرج صدفة من بينها، بحيث لايحتمل فيه إعمال نظر خاص. بل كان استخراج واحد معيّن من بين أطراف الإحتمال مستنداً إلى مجرّد الصدفة و الإتّفاق، كى يكون حاسماً للنّزاع و التّشاح. و من الواضح أنّ هذا المقصود يؤدّى بكيفيّات عديدة لاتحصى؛ فلا فرق فيها عندهم بين «الرقاع» و «السّهام» و «الحصى» و غيرها، و لاخصوصيّة فى شى منها بعد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٥٥ اشتراكها جمعيّاً فى أداء ذاک المقصود. و من هنا اختلفت عادة الأقوام فى اقتراعاتهم، فكلٌ يختار نوعاً أو أنواعاً منها، من غير أن يكون نافياً للطرق الأخرى. ولكن الكتابة و الرّقاع أكثر تداولًا اليوم؛ لسهولتها و إمكان الوصول إليها فى جلّ موارد الحاجة، مع بعدها عن احتمال إعمال الميول و الأهواء الخاصّة. و قد تستخرج الرقاع بيد صبى، أو بواسطة ماكينة خاصة؛ ليكون أبعد من سوء الظنّ و أقرب إلى العدالة فى استخراجها. هذا ما عند العقلاء. و أما الرّوايات الواردة فى هذه القاعدة فهى مختلفة، أكثرها مطلقة خالية عن تعيين كيفيّة خاصّة للإقتراع. و هى دليل على إيكال الأمر إلى ما كان متداولًا بين العقلاء و أهل العرف، و إمضاء طريقتهم فى ذلک. ولكن ورد فى غير واحد منها طرق خاصّة للقرعة من دون نصّ على حصرها فيه- على الظّاهر-. منها: الإقتراع بالسّهام. كما فى الرّواية الحادية عشرة من الرّوايات الخاصّة الّتى ذكرناها عند بيان مدركها من السنّة، الواردة فى باب ميراث الخنثى قال: (يكتب على سهم عبداللّه)، و على سهم أمة اللّه،- إلى أن قال:- ثمّ تطرح السّهام فى سهام مبهمة، ثمّ تجال السّهام، على ما خرج ورث عليه) «١». و قد ورد فى غيرها التّعبير بالسّهم أيضاً. و كأنَّ هذا النّحو كان أكثر تداولًا فى تلك الأيّام. و منها: الإقتراع بالخواتيم. كما ورد فى أبواب قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام فى قضيّة شاب خرج أبوه مع جماعة فى سفر فرجعوا و لم يرجع أبوه، و شهدوا جيمعاً بموته، و لم يقبل الشّاب ذلك فشكى

إلى أميرالمؤمنين عليه السلام فقضى بينهم بطريق بديع عجيب القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۵۶ أثبت فيه كذبهم؛ فاعترفوا بقتلهم إيّاه. و فى ذيله أنّ الفتى و القوم إختلفوا فى مال المقتول كم كان، فأخذ أميرالمؤمنين عليه السلام خاتمه و جميع خواتيم من عنده، ثمّ قال: أجيلوا هذه السّهام، فأيّكم أخرج خاتمى، فهو صادق فى دعواه؛ لأنّه سهم اللّه عزّوجلّ، و هو لايخيب.» و يظهر منه إطلاق السّهم على الخواتيم، و كل ما يعيّن به حق أحد طرفى الدّعوى. هذا ولكن هل يمكن الإعتماد على الحكم المذكور فيها من حيث أنّ المدّعى لزيادة المال مدّع، و المدّعى للنقصان منكر، فلابدّ من إجراء القواعد المعهودة فى باب القضاء للمدّعى و المنكر، أو لابدّ من العمل بهذا الحكم فى خصوص مورده، أو أنّ مثل هذا النّحو من القضاء يختصّ بالإمام عليه السلام؟ و تمام الكلام فيه فى محلّه. و منها: الإقتراع بالكتابة على الرّقاع. كما روى أنّه صلى الله عليه و آله أقرع بالكتابة على الرّقاع «۲». و منها: الإقتراع بالبعرة و النّوى. كما روى أنّه صلى الله عليه و آله أقرع فى بعض الغنائم بالبعرة، و أنّه أقرع مرّة أخرى بالنّوى. «۳» و منها: الإقتراع بالأقلام. كما ورد فى قضيّة زكريّا، و قد مرّ معناه. و ليس فى شىء من ذلك تصريح بانحصار الطّريق فيه. فمن هنا يعلم أنّ الشّارع أمضى ما لدى العرف و العقلاء؛ لعدم خصوصيّة فى شئ من طرقها. و أمّا الدّعاء بالمأثور الوارد فى بعض أحاديث الباب، أو مطلق الدّعاء كما يظهر من بعضها الآخر، فقد عرفت أنّه لادليل على وجوبه، بعد خلوّ جلّ الرّوايات و كلمات الأصحاب عنه. ولكن لاينبغى الرّيب فى رجحانه. هذا ولكن فى رجحانه عند عدم ثبوت واقع مجهول فى موارد القرعة، يراد استخراجه بها، تأمّلًا و إشكالًا؛ نظراً إلى أنّ قوله: (اللّهمّ ربّ السّموات السّبع، أيّهم القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۵۷ كان الحقّ له فأدّه إليه) الوارد فى رواية «البصرى» فى باب تعارض البيّنتين المتساويتين؛ أو قوله: (اللّهمّ أنت اللّه لا إله إلّاأنت، عالم الغيب و الشّهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، فبيّن لنا أمر هذا المولود) الوارد فى رواية «الفضيل» فى باب ميراث الخنثى؛ ظاهر فى اختصاص الدّعاء بما إذا كان له واقع مجهول، فيسأل اللّه تعالى إخراج الحقّ بالقرعة. اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّه ليس دائماً بقصد الإنشاء، بل بعنوان التّأسّى، ولكنّه بعيد.

المقام الخامس: هل القرعة واجبة فى مواردها أو جائزة؟

اشارة

قد وقع البحث فى أنّ إجرائها فى مواردها واجب أو جائز؟ و بعبارة أخرى: هل هى رخصة أو عزيمة، أو تختلف باختلاف المقامات؟ و على تقدير الجواز، فهل يجب العمل بها بعد إجرائها أو لا؟ فهنا مقامان: أمّا المقام الأوّل: فلم أظفر على كلام صريح للقوم فيه عدا ما أفاده العلّامة النّراقى قدس سره فى (العوائد)، فقد ذكر فى كلام طويل له هناك تفصيلًا حاصله: أنّ موارد القرعة مختلفة؛ فتارة؛ تجب بمقتضى الأمر الوارد فى أحاديثها، كما فى الشّاة الموطوءة، و أخرى؛ تجب تعييناً لتوقّف الواجب- و هو تعيين الحقّ- عليها. و ذلك فيما إذا كان له واقع معيّن وجب الوصول إليه، إمّا لرفع التّنازع، كما فى الولد المتداعى فيه أو شبه ذلك، و لم يكن هناك طريق آخر للتّعيين؛ أو فيما إذا لم يكن له واقع ثابت، و لم يكن هناك دليل على التّخيير؛ كما إذا أوصى بعتق أربع رقبات من عشرين رقبة مثلًا، و لم يكن هناك دليل على تخيير، فإنّه الوصى أيضاً يجب الرّجوع فيه إلى القرعة. و ثالثة، تجب تخييراً بينها و بين الرّجوع إلى التّخيير، كالمسألة السّابقة- أعنى مسألة الوصيّة- إذا كان هناك إطلاق فى كلام الموصى يدلّ على تخيير الوصى فى ذلك؛ و كما فى تعيين حقّ القسم للزّوجات إذا لم يكن هناك مرجّح. و رابعة، ما لاتجب لاتعييناً و لاتخييراً. و ذلك فيما لايجب التّعيين فيه، كتقديم أحد المتعلّمين فى علم مستحب، أو تقديم إحدى الزّوجتين المتمتّع بهما فى اللّيلة القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۵۸ إنتهى مخلصاً. أقول؛ يردّ عليه: أوّلًا: إنّ حمل الأمر فى القسم الأوّل- أعنى مسئلة الشّاة الموطوءة- على الأمر المولوى الوجوبى غير معلوم، بل الأظهر أنّه إرشادى للتخلّص عن الشّاة المحرّمة، و عن الاحتياط اللازم فى أطراف الشّبهة المحصورة. فلو كان هناك آثار لاتترتّب

على حليّة لحمها، و أراد الإنتفاع بها فقط، لم يبعد الحكم بعدم وجوب إجراء القرعة فيها و كذلك إذا أراد الإنتفاع بلحمها برهة طويلة من الزّمان، فإنّ وجوب إجراء القرعة فيها فعلًا غير معلوم، فتأمّل. و ثانياً: إذا لم ينحصر الطّريق فى القرعة، بل أمكن الرّجوع إلى «التّخيير»- كما فى مثال الوصيّة المطلقة-، فلا بدّ من الرّجوع إليه فقط، و لا دليل على مشروعيّة القرعة هناك. و كذا فيما إذا لم يكن هناك أمر يجب تعيينه، كما فى مثال المتعة أو المتعلّمين لعلم غير واجب؛ و ذلك لعدم دلالة أدلّتها على مشروعيّتها فى هذه الموارد. و الحاصل، أنّ المستفاد من أدلّتها، مشروعيّتها فيما إذا كان هناك أمر لازم التّعيين- سواء كان له واقع ثابت مجهول أم لا-، و لم يكن طريق آخر للتّعيين. و أمّا فى غيره ممّا ليس هناك أمر لازم التّعيين فالقرعة كالعدم، بمعنى أنّ الأخذ بمقتضى القرعة فيها، و العمل بها، إنّما هو من باب أنّه أحد الأطراف المخيّر فيها، لا من باب أنّه استخرج بالقرعة. إن قلت: إنّ ظاهر إطلاق أدلّة مشروعيّتها فى كلّ مجهول جواز الرّجوع إليها حتّى فى موارد لايجب التّعيين فيها. قلنا: قد عرفت أنّ المجهول فى أخبار الباب- كما تشهد به قرائن كثيرة- هو الأمر المشكل الّذى لاطريق إلى تعيينه مع لزوم تعيينه. و أمّا المقام الثّانى: و هو أنّه هل يجب العمل بها بعد إجرائها، أو يجوز العدول عنها إلى غيرها، و فحاصل القول فيه أنّه لا إشكال فى وجوب العمل بما يستخرج بالقرعة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٥٩ فى موارد يجب إجرائها؛ فإنّ وجوبَ إجرائها مقدّمةٌ لوجوب العمل بها، من غير فرق بين ما له واقع ثابت أو غيره، و إن كان فى الأوّل أظهر؛ نظراً إلى أنّ ما يستخرج منها هو الحقّ كما ورد فى روايات الباب. فإذا أجريت فى تعيين ميراث الخنثى مثلًا، فوقعت على سهم الذّكر أو الأنثى؛ أو أجريت فى تعيين من يجب عتقه من بين العبيد الموصى بعتق بعضهم من دون تعيين، فعلى الحاكم أو الوصى العمل بها، و لايجوز له إهمالها و العدول إلى قرعة أخرى و المفروض عدم طريق آخر هناك غير القرعة. نعم يجوز لصاحب الحقّ غمض النّظر عن حقّه بعدما خرج السّهم له. كما أنّ للمتقارعين التّصالح على حقوقهم بعد خروج السّهم لأحدهما، أو لهما، فى مثل تقسيم الأموال المشتركة، و التّراضى على أمر خاص. ولكن هذا يختصّ بما إذا كان من «الحقوق»، مثل ما عرفت من تقسيم الشّركاء أموالهم، أو تقسيم الغنائم و غيرها. و أمّا إذا كان من سنخ «الأحكام»- كما فى مسألة الولد المتنازع فيه و شبهه-، فلا يجوز ذلك أصلًا، لعدم جواز تغييره بالتّراضى و التّصالح و شبههما، كما هو واضح. و كذلك مسألة الشّاة الموطوءة؛ فإنّ خروج القرعة على واحدة من الشّياة تجعلها بحكم الموطوءة- لو لم تكن موطوئة واقعاً-، فحينئذ لامعنى لتغييرها، و جعل غيرها فى محلّها بقرعة أخرى، أو غيرها. هذا كلّه فى موارد وجوب القرعة. و أمّا إذا قلنا بمشروعيّتها فى موارد لايجب فيها إجراؤها- كما فى المتعلّمين لعلم غير واجب و شبهها- فكما أنّ إجرائها غير واجب فى هذه الموارد، كذلك العمل بها بعد إجرائها أيضاً غير واجب؛ فله العدول عمّا خرج بالقرعة إلى غيره، إذا لم يكن هناك محذور آخر، فتأمّل. هذا تمام الكلام فى قاعدة القرعة.

هل الإستخارة من أنواع القرعة؟

الظّاهر أنّ الإستخارة بالرّقاع و الحصى و البندقة و السّبحة و ما شاكلها، ممّا ورد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦٠ فى روايات مخلتفة، نوع من القرعة، و أنّه إذا أشكل على الإنسان أمر يفوّضه إلى اللّه تعالى، ثمّ يدعو ببعض الدّعوات المأثورة، ثمّ يستخرج السّهم أو الرقعة أو البندقة أو غيرها، ممّا كتب عليه فعل شى أو تركه، أو علّم عليه بعلامة، فيعمل على طبقه. إلا أنّها تتفاوت مع القرعة المعروفة، فى أنّ القرعة تكون فى موارد لايعلم حكمها الشّرعى الجزئى، لاشتباه موضوعها، و فى الغالب ممّا تتزاحم الحقوق؛ بينما تكون الإستخارة فيما يعلم حكمها الشّرعى و موضوعه، و يدور الأمر بين أمور مباحة، ولكن يشكّ فى صلاحها و فسادها للفاعل، فى عاجله أو آجله؛ فإذا لم ينته أمره إلى طريق بيّن، يتوسّل بها لكشف ما هو صلاحه، و رفع تحيّره. و قد عقد العلّامة المجلسى قدس سره فى أواخر المجلّد الثّامن و الثمانين من (بحار الأنوار) أبواباً أورد فيها كثيراً من الرّوايات الدّالّة على جواز الاستخارة بالدّعاء، ثمّ العمل بما يقع فى قلبه؛ أو بالاستشارة بعد الدّعاء، ثمّ العمل بما يجرى على لسان من يستشيره؛ أو بالرّقاع و البنادق و السّبحة و الحصى و القرآن

الكريم. و قد وقع الكلام فى مشروعيّة الاستخارة بغير الدّعاء و الاستشارة. و المحكى عن أكثر الأصحاب جوازه، و عن ابن إدريس و بعض آخر إنكاره أو التّردّد فيه. و ذكر العلّامة المجلسى قدس سره فى آخر ما أورده فى هذا الباب كلاماً، أحببنا إيراده هنا لما فيه من الفائدة، و مزيد بصيرة فيما نحن بصدده، قال ما نصّه: «إنّ الأصل فى الإستخارة الّذى يدلّ عليه أكثر الأخبار المعتبرة، هو أن لايكون الإنسان مستبدّاً برأيه، معتمداً على نظره و عقله، بل يتوسّل بربّه تعالى و يتوكّل عليه فى جميع أموره، و يقرّ عنده بجهله بمصالحه، و يفوّض جميع ذلك إليه، و يطلب منه أن يأتى بما هو خير له فى أُخراه و أُولاه، كما هو شأن العبد الجاهل العاجز مع مولاه العالم القادر، فيدعو بأحد الوجوه المتقدّمة مع الصّلاة أو بدونها، بل بما يخطر بباله من الدّعاء إن لم يحضره شى من ذلك؛ للأخبار العامّة، ثمّ يرضى بكل ما يترتّب على فعله من نفع أو ضرّ. و بعد ذلك، الإستخارة من اللّه سبحانه، ثمّ العمل بما يقع فى قلبه، و يغلب على ظنّه أنّه أصلح له. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦١ و بعده الإستخارة بالاستشارة بالمؤمنين. و بعده الإستخارة بالرّقاع، أو البنادق، أو القرعة بالسّبحة و الحصا، أو التفأُّل بالقرآن الكريم. و الظّاهر جواز جميع ذلك، كما اختاره أكثر أصحابنا و أوردوها فى كتبهم الفقهية و الدّعوات و غيرها، و قد اطّلعتَ هاهنا على بعضها». و أنكر ابن إدريس الشّقوق الأخيرة، و قال: إنّها من أضعف أخبار الآحاد، و شواذ الأخبار؛ لأنّ رواتها فطحيّة ملعونون، مثل زرعة و سماعة و غيرهما، فلا يلتفت الى ما اختصّا بروايته، و لايعرج عليه. قال: و المحصّلون من أصحابنا ما يختارون فى كتب الفقه إلا ما اخترناه، و لايذكرون «البنادق» و «الرقاع» و «القرعة»، إلا فى كتب العبادات دون كتب الفقه. و ذكر أنَّ الشّيخين و إبن البراج لم يذكروها فى كتبهم الفقهيّة. و وافقه المحقّق قدس سره فقالُ: و أمّا الرقاع و ما يتضمّن «إفعل» و «لاتفعل» ففى حيّز الشّذوذ، فلا عبرة بهما. و أصل هذا الكلام من المفيد فى (المقنعة)، حيث أورد أوّلًا أخبار الاستخارة بالدّعاء، و الإستشارة و غيرهما ممّا ذكرنا أوّلًا، ثمّ أورد استخارة ذات الرّقاع و كيفيّتها، ثمّ قال: قال الشّيخ: و هذه الرّواية شاذة ليست كالّذى تقدّم، لكنّا أوردناها للرّخصة دون تحقيق العمل بها». ثمّ ذكر المجلسى قدس سره بعد كلام له ممّا يدلّ على اختلاف نسخ (المقنعة) فى ذلك ما نصّه: «قال الشّهيد رفع اللّه درجته فى (الذكرى): «و إنكار ابن إدريس الاستخارة بالرقاع لا مأخذ له مع اشتهارها بين الأصحاب، و عدم رادّ لها سواه، و من أخذ مأخذه، كالشّيخ نجم الدّين؛ قال: و كيف تكون شاذّة و قد دوّنها المحدّثون فى كتبهم، و المصنّفون فى مصنّفاتهم ...» «١» هذا ولكن الأمر فى جوازها سهل، بعد كون موردها أموراً مباحة يتردّد بينها، ثمّ يتوكّل على اللّه و يعمل بما يخرج من الرّقاع و شبهها رجاء الوصول إلى المطلوب. و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦٢ لعلّ عدم ذكر كثير منهم لها فى الكتب الفقهيّة مستند إلى هذا المعنى. و على كلّ حال فممّا يدلّ على أنّ الاستخارة بهذه الأمور نوع من القرعة أمور: منها: التّعبير عنها فى بعض رواياتها بالمساهمة- الّتى هى القرعة كما عرفت سابقاً عند ذكر الآيات الدّالّة عليها-، مثل رواية عبد الرّحمن بن سيّابة قال: (خرجت إلى مكّة و معى متاع كثير، فكسد علينا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلى اليمن، فذكرت ذلك لأبى عبداللّه عليه السلام فقال لى: ساهم بين مصر و اليمن، ثمّ فوّض أمرك إلى اللّه، فأىّ البلدين خرج اسمه فى السّهم فابعث إليه متاعك، فقلت: كيف أساهم؟ قال: اكتب فى رقعة: بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، اللهم إنّه لا إله إلّاأنت عالم الغيب و الشّهادة، أنت العالم و أنا المتعلّم، فانظر فى أىّ الأمرين خيّراً لى حتّى أتوكّل عليك فيه، و أعمل به، ثم اكتب: مصراً إن شاء اللّه، ثمّ اكتب فى رقعة أخرى مثل ذلك، ثم اكتب: اليمن إن شاء اللَّه تعالى، ثم اكتب فى رقعة أخرى مثل ذلك، ثمّ اكتب: يحبس إن شاء اللّه و لايبعث به إلى بلدة منهما، ثم اجمع الرّقاع فادفعها إلى من يسترها عنك، ثمّ أدخل يدك فخذ رقعة من الثلاث رقاع، فأيّها وقعت فى يدك فتوكلّ على اللّه، فاعمل بما فيها إن شاء اللّه). «١» و فيها من الدّلالة على أنّ الإستخارة نوع من القرعة من وجوه شتّى لاتخفى على المتأمّل. و مثله غيره. و منها: اتّحاد كيفيّة العمل و الدّعا، فيهما؛ روى ابن طاووس فى كتاب (أمان الأخطار) و فى (الاستخارات) نقلًا عن كتاب عمرو بن أبى المقدام عن أحدهما عليه السلام فى المساهمة يكتب: «بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، اللّهمّ فاطر السّموات و الأرض، عالم الغيب و الشّهادة، الرّحمن الرّحيم، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أسألك بحقّ محمّد و آل محمّد، أن تصلّى على محمّد و آل محمّد، و أن تخرج لى خير السّهمين فى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦٣ دينى و دنياى و آخرتى، و عاقبة أمرى، فى عاجل أمرى و

آجله، إنّك على كلّ شـى قـدير، ما شاء اللّه لاقوّة إلّا باللّه، صلّى اللّه على محمّد و آله». ثمّ تكتب ما تريد فى الرّقعتين و تكون الثّالثة غُفلًا «۱»، ثمّ تجيل السّهام، فأيّما خرج عملت عليه، و لاتخالف؛ فمن خالف لم يصنع له، و إن خرج الغفُل رميت به» «۲». و هذه الرّواية بإطلاقها شاملة لموارد القرعة- و هو ما يشكّ فى حكمه الشّرعى الجزئى و لا طريق إلى إثباته-، و موارد الإستخارة- و هو ما يشـكّ فى صلاحه و فساده للفاعل مع العلم بجوازه فعله و تركه-؛ كما فهمه ابن طاووس قدس سره. و قد مرّ فى كلام العلّامة المجلسى قدس سره قوله: «أو القرعة بالسّبحة ...». و هذا أيضاً دليل على إطلاقها عليها. و ببالى أنّه‌قدّس‌سرّه تمسّك على مشروعيّة الاستخارة بالرّقاع و شبهها، بإطلاقات القرعة الّتى مضـى ذكرها، و أنّها لكلّ أمر مشكل و إن كان فى الإستدلال بها ما لايخفى؛ فإنّها بقرينة فهم الأصحاب و الموارد الخاصّة الّتى وردت هذه العمومات فيها مختصة بما يشكّ فى حكمه الشّرعى الجزئى من جهة اشتباه موضوعه، و لا أقلّ من أنّها منصرفة إليها. و على كلّ حال، كونها من أنواع القرعة ممّا لاينبغى الشّكّ فيها. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۶۵

۷ التقية و موارد حرمتها و جوازها

اشارة

التّقيّة من أقدم ما يعرف أصحابنا بها، كما أنّها من اكثر ما يشنع به عليهم، جهلًا بمعناها و موارد حرمتها و جوازها، و غفلة عمّا يحكم به العقل و النّقل. و يبتنى عليها فروع كثيرة فى مختلف أبواب الفقه من العبادات و غيرها. و لها صلتان بالمذهب: صلة من ناحية الفقه و قواعد، و الفروع الكثيرة المبتيّة عليها. و صلة من ناحية العقائد و الكلام؛ حيث إنّ القول بها صار عند الغافلين عن «مغزاها» و «مواردها» دليلًا على ضعف المذهب القائل بها و مبانيه. و نحن و إن كنّا نبحث عنها هنا كقاعدة فقهيّة، ولكن نواصل الجهد فى طيّات هذه الأبحاث لتوضيحها من النّاحية الأخرى ايضاً؛ لتبين قيم الإيرادات الّتى تشبث بها المخالفون هنا، و أنّ هذه المزعومة- كغالب المزعومات الأُخر- ناشئة من قلّة اتّصالهم بنا، و عدم أخذ عقائدنا منّا، بل من الكتب المشوهة المملوءة بأنواع التّهم المنبعثة عن التّعصبات القوميّة أو المذهبيّة، أو عن تدخل أعداء الدّين فى شؤون المسلمين لتفريق كلمتهم و إشاعة البغضاء بينهم، ليتنازعوا، فيفشلوا و تذهب ريحهم- كما قال اللّه تعالى-. و على كلّ حال لابدّ لنا أن نتكلّم هنا فى مقامات: الأوّل: فى معناها اللّغوى و الإصطلاحى الثّانى: فى حكمها التّكليفى من الحرمة و الجواز، و موارد هما، و ما يدلّ على كلّ القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۶۸ واحد، من الأدلّة العقليّة و النّقليّة، مضافاً إلى أقسام التّقيّة من «الخوفى» و «التّحبيبى» كما و نتكلّم عن أنّ التّاركين للتّقيّة فى الصدر الأوّل و فى أعصار الأمويين و العبّاسيين، الّذين استشهدوا فى هذا السّبيل كرشيد الهجرى و ميثم الّتمار و أشباههما، لماذا تركوا التّقيّة و تجرعوا جرع الحِمام؟ و هل كان هذا واجباً عليهم أو راجحاً لهم، و هل يمكن لنا سلوك طريقتهم فى أمثال هذه الظّروف أو لا؟ الثّالث: فى حكمها الوضعى، من حيث إنّ العمل المأتى به تقيّة هل يوجب الإجزاء عن الإعادة و القضاء، فى داخل الوقت و خارجه أو لا؟. الرّابع: فى أمور هامة مختلفة لها صلة بالبحث، مثل أنّه هل يعتبر فى التّقيّة أن تكون من المخالف، أو يشمل الكافر، أو الموافق فى المذهب أحياناً؟ و أنّها هل تختصّ بالأحكام أو تشمل الموضوعات؟ و أنّ المدار فيها على الخوف الشّخصى أو النّوعى؟ و أنّه إذا خالف التّقيّة فهل يفسد عمله؟ و أنَّ ترك تسميّة القائم (عج) باسمه هل هو من باب التّقيّة أو غيرها، و هل هو واجب فى هذه الأعصار، أو لايجب أصلًا؟ الخامس: فى ما يرتبط بهذه المسألة، نذكرها فى طى تسع تنبيهات. و نسأل اللّه التّوفيق و الهداية نحو الحقّ فى جميع الأمور، إنّه قريب مجيب.

المقام الأول: معنى التّقيّة لغة و اصطلاحا

الظّاهر أنّ التّقيّة لغة مصدر من: اتّقى يتّقى، لا أنّها اسم مصدر كما ذكره شيخنا العلّامة الأنصارى (قدّس‌سرّه الشّريف). قال المحقّق

الفيروزآبادى فى (القاموس): «اتّقيت الشىء و تقيّه أتّقيه، و أتقيه تقى و تقيّة و تقاء ككساء: حذرته، و الإسم: التّقوى، أصله: تقيا قلبوه للفرق بين الإسم و الصّفة». «۱» القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۶۹ و ظاهره أنّ اتّقى و تقى بمعنى واحد- كما ذكره غيره أيضاً-، و المصدر منه هو التّقيّة و التقى و التقاء، و اسم المصدر هو التّقوى. و الأمر فيه سهل. و من الواضح أنّ معناها المصطلح فى الفقه و الأصول و الكلام أخصّ من معناها اللّغوى، كما فى غيرها من الألفاظ المستعملة فى معانيها المصطلحة غالباً. و قد ورثنا عن الأصحاب فى معناها المصطلح عبائر تتقارب مضامينها، و لايدلّ اختلافها اليسير عن اختلاف منهم فى حقيقتها و مفادها، و إليك نصّ بعض هذه التّعاريف: ۱- قال المحقّق البارع الشّيخ الجليل المفيد فى كتابه (تصحيح الإعتقاد): «التّقيّة كتمان الحقّ، و ستر الاعتقاد فيه، و مكاتمة المخالفين، و ترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً فى الدّين و (أو) الدّنيا». «۱» ۲- و قال شيخنا الشّهيد (رحمة اللّه) عليه فى قواعده: «التّقيّة مجاملة النّاس بما يعرفون، و ترك ما ينكرون، حذراً من غوائلهم». «۲» ۳- و قال شيخنا العلّامة الأنصارى فى رسالته المعمولة فى المسألة: «المراد منها هنا التّحفظ عن ضرر الغير، بموافقته فى قول أو فعل مخالف للحقّ». «۳» ۴- و قال العلّامة الشّهرستانى قدس سره فيما علّقه على كتاب (أوائل المقالات) للشّيخ المفيد (أعلى اللّه مقامه): «التّقيّة إخفاء أمر دينى لخوف الضرر من إظهاره». «۴» و لايخفى أنّ هذه التّعريفات بعضها أوسع من بعض. ولكن الظّاهر أنّهم لم يكونوا بصدد تعريف جامع لشتات أفرادها، مانع عن أغيارها، اعتماداً على وضوح معناها؛ و لذا لم يعترض واحد منهم على الآخر بنقص التّعريف من ناحية جمعه أو طرده. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۷۰ و الّذى يهمنا ذكره فى المقام أنّ التّقيّة؟ كلّ أقلّية يسيطر عليهم الأكثرون، و لايسمحون لهم بإظهار عقائدهم، أو العمل على وفقها، فيخافون على أنفسهم، أو النّفيس ممّا يتعلّق بهم، من مخالفيهم المتعصّبين. فهولاء بنداء الفطرة يلجأون إلى التّقيّة فيما كان حفظ النّفس أو ما يتعلّق بها أهم عندهم من إظهار الحقّ، و إلى ترك التّقيّة و خوض غمرات الموت و تحمل المضار إذا كان إظهاره أهمّ، حسب اختلاف المقامات، و ما يتحمّل من الضّرر لأجل الأعمال المخالفة للتّقيّة. كلّ ذلك مقتبس من حكم العقل بتقديم الأهمّ على المهمّ إذا دار الأمر بينهما. فعندئذ لاتختصّ التقيّة بالشّيعة الأماميّة، و لايختصون بها- و إن اشتهروا بها-، و تعمّ جميع الطّوائف فى العالم إذا ابتلوا ببعض ما ابتلى به الشّيعة فى بعض الظّروف و الأحيان. فليس ذلك إلا لأنّهم كانوا فى كثير من الأعصار و الأقطار تحت سيطرة المخالفين المجحفين عليهم، و كلّ جماعة كانت كذلك ظهر فى تاريخها التّقيّة أحياناً. و سيوافيك- إن شاء اللّه- الآيات و الأخبار الحاكية عن أمر مؤمن آل فرعون، و أنّه كان فى تقيّة من قومه، و كذلك ما يحكى عن أمر أصحاب الكهف و تقيّتهم. بل و من بعض الوجوه تعزى التقيّة إلى شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام فى احتجاجاته مع عبدة الأصنام، و إلى يوسف عليه السلام فى كلامه لإخوته، كما سيأتى بيان كلّ منها إن شاء اللّه.

المقام الثانى: حكمها التّكليفى

اشارة

المعروف بين الأصحاب أنّ التّقيّة تنقسم بحسب حكمها التّكليفى إلى أقسام خمسة: منها ما هو واجب، و منها ما هو حرام، و منها ما هو راجح، و منها ما هو مرجوح، و منها ما يتساوى طرفاه جوازاً. و هو موافق للتّحقيق. فلنبدأ بالقسم الجائز منها بالمعنى الأعمّ، ثمّ نتبعه بما هو حرام، ثمّ نبيّن ما هو راجح و مرجوح. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۷۱ أمّا الأوّل فلا ينبغى الشّك فى جوازها إجمالًا فى بعض الموارد، و يدلّ عليه- مضافاً إلى الإجماع- آيات من الذّكر الحكيم، و أخبار متواترة جدّاً، و دليل العقل و قضاء الوجدان السّليم.

أمّا الآيات:

فمنها: قوله تعالى فى سورة آل عمران «لَّايَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَ لِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآأَنْ تَتَّقُوا مِنْهُم تُقَاةً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» «١». نهى سبحانه و تعالى عن اتّخاذ الكافرين أولياء، و الاستعانة بهم فى الأمور، و التردد منهم و التأخى معهم. ثمّ أكده بأنّ من فعل ذلك من المؤمنين فليس من اللّه فى شى، فهو برىء منهم، و ليسوا فى ولاية اللّه و رعايته. و نظيره فى ذلك قوله تعالى: «يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَاتَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَاءَكُمْ مِّنَ الحَقِّ» «٢». حيث نهى سبحانه عن اتّخاذ الأعداء أولياء، ثمّ عقّبه بإلقاء المودّة إليهم الّذى هو كالتّفسير له. و مثله قوله تعالى: «لَّاتَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْأَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» «٣». ثمّ استثنى سبحانه منه مقام التّقيّة: «إلّاأن تتّقوا منهم تقاة» ففى هذا المقام إلقاء المودّة إليهم و اتّخاذهم أولياءَ جائزٌ، بعد أن كان منهيّاً عنه بحسب حكمه الأوّل. و لاشكّ أنّ المراد من «تقاة» هنا التّقيّة، و هما بمعنى واحد، بل قرأ بعضهم- كالحسن و المجاهد-: «تقيّة». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٢ و قال أمين الإسلام الطّبرسى فى (المجمع) عند ذكر الآية: «و المعنى: إلّاأن يكون الكفّار غالبين و المؤمنون مغلوبين، فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم، و لم يحسن العشرة معهم، فعند ذلك يجوز له إظهار مودّتهم بلسانه و مداراتهم، تقيّة منه، و دفعاً عن نفسه، من غير أن يعتقد ذلك. و فى هذه الآية دلالة على أنّ التّقيّة جائزة فى الدّين عند الخوف على النّفس. و قال أصحابنا: إنّها جائزة فى الأحوال كلّها عند الضّرورة، و ربّما وجبت فيها لضرب من اللّطف و الاستصلاح، و ليس تجوز من الأفعال فى قتل المؤمن، و لا فيما يعلم أو يغلب على الظنّ أنّه استفساد فى الدّين» «١». و قال شيخ الطّائفة قدس سره فى (التّبيان) عند ذكر الآية: «و التّقيّة عندنا واجبة عند الخوف على النّفس. و قد روى رخصةٌ فى جواز الإفصاح بالحقّ عندها. روى الحسن (أنّ مسيلمة الكذّاب أخذ رجلين من أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فقال لأحدهما: أتشهد أنَّ محمّداً رسول اللّه؟ قال: نعم قال: أفتشهد أنّى رسول اللّه؟ قال: نعم. ثمّ دعا بالآخر فقال: أتشهد أنّ محمّداً رسول اللّه؟ قال: نعم. فقال له: أتشهد أنّى رسول اللّه؟ قال: إنى أصمّ! قالها ثلاثاً كلّ ذلك يجيبه بمثل الأوّل، فضرب عنقه. فبلغ ذلك رسول اللّه صلى الله عليه و آله فقال: أمّا ذلك المقتول فمضى على صدقه و يقينه، و أخذ بفضله، فهنيئاً له، و أمّا الآخر فقبل رخصة اللّه، (فلا تبعة عليه). فعلى هذا تكون التّقيّة رخصة، و الافصاح بالحقّ فضيلة. و ظاهر أخبارنا يدلّ على أنّها واجبة و خلافها خطأ» «٢». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٣ هذا ولكن سيمرّ عليك- إن شاء اللّه- أنّ موارد وجوبها غير موارد جوازها، و موارد رجحان تركها و الإفصاح بالحقّ. و ليس جميع الرّوايات واردة على مورد واحد، و لاتعارض بينها، كما يظهر من عبارة شيخ الطّائفة (قدّس‌سرّه‌الشريف). و بالجملة لا إشكال فى دلالة الآية على جواز التّقيّة إجمالًا، بل فى الآية تصريح بنفس عنوان التّقيّة؛ فإنّ «التّقيّة» و «التقاة» بمعنى، بل قد عرفت قراءة «التّقيّة» فى نفس الآية من غير واحد من القرّاء. و منها: قوله تعالى فى سورة النّحل: «مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلكِنْ مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرَاً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» «١». و قد ذكر المفسّرون فى شأن نزول الآية أموراً تتقارب معناها و إن اختلف أشخاصها و أمكنتها. و فى بعضها أنّها نزلت فى «عمّار» و «ياسر أبيه» و «أمّه سميّة» و «صهيب» و «بلال» و «ضباب، حيث أخذهم الكفّار و عذّبوهم و أكرهوهم على كلمة الكفر و البراءة من الإسلام و رسول اللّه صلى الله عليه و آله. فلم يعطهم أبو عمّار و أمّه فقتلا، و كانا أوّل شهيدين فى الإسلام، و أعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه. فأخبر سبحانه بذلك رسول اللّه، فقال قوم: كفر عمّار، و قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله إنّ عماراً ملىء إيماناً من قرنه إلى قدمه، و اختلط الإيمان بلحمه و دمه. ثمّ جاء عمّار إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و هو يبكى. فقال صلى الله عليه و آله و سلم: ماوراءك؟ فقال: شر، يا رسول اللّه، ما تركت حتّى نلت منك و ذكرت آلهتهم بخير! فجعل رسول اللّه يمسح عينيه و يقول إن عادوا لك فعد لهم بما قلت؛ فنزلت الآية. «٢» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٤ و فى آخر أنّها نزلت فى «عيّاش بن أبى ربيعه» أخى أبى جهل من الرّضاعة، و «أبى جندل» و غيرهما، من أهل مكّة، حيث أكرههم المشركون، فأعطوهم بعض ما أرادو، ثمّ أنّهم هاجروا بعد ذلك و جاهدوا؛ فنزلت الآية. و فى ثالث أنّها نزلت فى أناس من أهل مكّة آمنوا ثمّ خرجوا نحو المدينة، فأدركتهم قريش و أكرهتهم؟ فتكلّموا بكلمة الكفر كارهين، فنزلت الآية. و الأشهر هو الأوّل. و الآية دالّة على جواز التّقيّة بإظهار كلمة الكفر من دون

قصده، عند الضّرورة؛ فإنّ موردها و إن كان عنوان الإكراه، و مورد التّقيّة لايعتبر فيها إكراه و تعذيب، بل يكفى فيها خوف الضّرر على النّفس أو ما يتعلّق به و إن لم يكن هناك مُكره، إلّاأنّ الحقّ عدم الفرق بين العنوانين الإكراه و التّقيّة من حيث الملاك و المغزى، فإنّ ملاك الكلّ دفع الضّرر الأهمّ بارتكاب ترك المهمّ. هذا من ناحية العنوان المأخوذ فيها. و من ناحية أخرى الآية و إن اختص مفادها بمسألة الكفر و الإيمان، إلّاأنّ حكمها جارٍ فى غيرها بطريق أولى كما لايخفى، فإذا جازت التّقيّة فى هذه المسألة المهمّة جاز فى غيرها قطعاً مع تحقّق شرائطها. قال المحقّق البيضاوى فى تفسيره عند ذكر الآية: «و هو دليل على جواز التّكلّم بالكفر عند الإكراه، و إن كان الأفضل أن يتجنّب عنه، إعزازاً للدّين كما فعله أبواه (الضمير يعود على عمّار)» ثمّ نقل رواية الحسن السّابقة فى رجلين أخذهما مسيلمة- إلى أن قال-: «أمّا الأوّل فقد أخذ رخصة اللّه و أمّا الثّانى فقد صدع بالحقّ، فهنيئاً له». و منها: قوله تعالى فى سورة غافر حاكياً عن مؤمن آل فرعون: «و قالَ رجُلٌ مؤمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَونَ يكتُمُ إيمانَهَ أتقتلونَ رجلًا أن يقولَ ربِّى اللّهُ و قد جاءَكُمْ بالبيّنات من ربّكم ...» «۱». القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۷۵ هذه الآية و ما بعدها تحكى عن قصّة مؤمن آل فرعون و احتجاجه على قومه. نقلها القرآن بلسان القبول و الرّضا، حتّى أن قوله: «يكتم إيمانه» أيضاً بهذا اللّسان، لسان القبول و الرّضا؛ فهى دالّة على جواز كتمان الإيمان عند الخوف على النّفس، و أمثاله. و لاشكّ أنّ كتمان الإيمان لايمكن عادة بمجرّد عدم الإظهار عن مكنون القلب، بل لايخلو عن إظهار خلافه، لاسيّما إذا كان ذلك مدة طويلة، كما هو ظاهر حال مؤمن آل فرعون. فكتمان إيمانه لايتيسر إلّابالإشتراك معهم فى بعض أعمالهم، و ترك بعض وظائف المؤمن الخاصّة به. و بالجملة حمل كتمان إيمانه على مجرّد عدم إظهار الحقّ، من دون إظهار خلافه قولًا و فعلًا شطط من الكلام، لاسيّما مع ما حُكى عن ابن عبّاس من أنّه لم يكن من آل فرعون مؤمن غيره، و غير امرأة فرعون، و غير المؤمن الّذى أنذر موسى عليه السلام. فإذن ينطبق على عمله عنوان التّقيّة بلا إشكال، و تكون الآية دليلًا على جوازه إجمالًا. و روى الطّبرسى عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: (التّقيّة دينى و دين آبائى، و لا دين لمن لاتقيّة له. و التّقيّة ترس اللّه فى الأرض؛ لأنّ مؤمن آل فرعون لو أظهر الإسلام لقتل). «۱» فتحصل من جميع ما ذكرنا، أنّ ظاهر الآيات الثلاث المذكورة أو صريحها جواز التّقيّة عند الخوف إجمالًا. و يظهر من غير واحد من الرّوايات الّتى سنوردها عليك- إن شاء اللّه- تفصيلًا أنّ موارد التّقيّة المشار إليها فى القرآن لاتنحصر بذلك، بل تشمل فعل أصحاب الكهف، و ما فعله شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام تجاه قومه عند كسر القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۷۶ الأصنام، و ما قاله يوسف لإخوته عند أخذ أخيه الصّغير عنده و عدم إرساله مع سائر إخوته. ولكنّه مبنى على ما سنشير إليه من عدم حصر التّقيّة فى كتمان الحقّ و إظهارخلافه خوفاً على النّفس و شبهه بل يشمل ما إذا كان هذا الكتمان لمصال حاخر، فليكن هذا على ذكر منك. هذا حكم كتاب اللّه و ما يستفاد من آيات الذّكر الحكيم فى المسألة، و هى بحمد اللّه جليّة من هذه النّاحية.

و أمّا الروايات:

فلاشكّ فى تواتر الأخبار الدّالة على جواز التّقيّة فى مظان الخطر، و هى على طوائف مختلفة، كلٌّ تشير إلى بعض خصوصيّات البحث، و فيها فوائد جمة، و حقائق لطيفة، تكشف عن علل التّقيّة و نتائجها و كيفيّتها و حدودها، و أقسامها و مستثنيّاتها، و موارد حرمتها و وجوب الحذر عنها. و هى مبثوثة فى أبواب كثيرة من أبواب كتاب الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر، أوردها فى (الوسائل). و نحن نذكرها فى خمس طوائف، نجمع ما يشترك منها فى معنى واحد فى طائفة مستقلّة. الطّائفة الأولى: ما يدلّ على أنّ التّقيّة ترس المومن و حرزه و جُنّته. و قد ورد روايات عديدة فى هذا المعنى منها: ۱- ماروا‌ه الكلينى فى (الكافى) بسنده عن محمد بن مروان، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: (كان أبى عليه السلام يقول: و أىّ شئ أقرّ لعينى من التّقيّة، إنّ التّقيّة جُنّة المؤمن) «۱». القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۷۷ ۲- ما رواه أيضاً فى (الكافى) عن عبداللّه بن أبى يعفور قال: (سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: التّقيّة ترس المؤمن، و

التّقيّة حرز المؤمن، الحديث) «۱» ۳- ما رواه أيضاً فى الكافى عن حريز، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: (التّقيّة ترس الله بينه و بين خلقه) «۲». ۴- ما رواه سعد بن عبدالله فى (بصائر الدّرجات) عن جميل بن صالح، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: (إنّ أبى كان يقول: أىّ شىء أقرّ للعين من التّقيّة، إنّ التّقيّة جُنّة المؤمن) «۳». هذه الرّوايات بأجمعها دالّة على جواز التّقيّة فى موارد الخوف لحفظ النّفس، و الاتقاء بها كما يُتقى فى الحرب من ضربات العدو بالجُنّة و التّرس و أشباههما. بل قد يستفاد منها الوجوب و اللزّوم بنحو من العناية؛ فإنّ الإستتار بالجُنّة و الترس و ما أشبههما فى موارده واجب، فكذلك الإستتار بالتّقيّة فى مظانّها، فتأملّ. و لو أشكل على دلالتها من هذه النّاحية لم يكن هناك إشكال من ناحية الدّلالة على الجواز بمعناه الأعمّ. الطّائفة الثّانية: ما دلّ على أنّه لا دين لمن لاتقيّة له، و لا إيمان لمن لاتقيّة له، و أنّ تسعة أعشار الدّين هى التّقيّة. إلى غير ذلك ممّا يدلّ على أنّها من الدّين نفسه، و بدونها يكون ناقصاً، و هى روايات: ۵- ما رواه الكلينى فى (الكافى) بإسناده عن أبى عمر الأعجمى قال: (قال لى أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا عمر! إنّ تسعة أعشار الدّين فى التّقيّة، و لادين لمن لاتقّية له ... الحديث «۴». القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۷۸ ۶- ما رواه الصّدوق فى (علل الشّرايع) عن أبى بصير قال: (قال أبوعبدالله عليه السلام: التّقيّة دين الله عزّ و جلّ، قلت: من دين الله؟ قال: فقال: إى‌و الله من دين الله. الحديث «۱». ۷- ما رواه الصّدوق أيضاً فى (صفات الشّيعة) عن أبان بن عثمان، عن الصّادق عليه السلام أنّه قال: (لا دين لمن لاتقيّة له، و لا إيمان لمن لا ورع له) «۲». ۸- ما رواه الكلينى عن ابن أبى يعفور عن الصّادق عليه السلام- فى حديث-: (لا إيمان لمن لاتقيّة له) «۳». إلى غير ذلك من الرّوايات. و هذه الطّائفة دليل على وجوبها إجمالًا فى مواردها، و أنّها من أهمّ مسائل الدّين و عمدتها فى هذه المقامات. و سيأتى إن شاء الله علّة هذا التّأكيد الشّديد و سرّه، و أنّه إذا أخذ بحدّه و شرائطه كان ممّا يحكم به صريح الوجدان. الطّائفة الثالثة: ما دلّ على أنّها من أعظم الفرائض، و أنّ أكرمكم عند الله أعملكم بالتّقيّة، و أنّ الإيمان بدونها كجسد لا رأس مع، و أنّه ما شىء أحبّ إلى الّه و أوليائه من التّقيّة فى مواردها، و هى روايات: ۹- ما رواه فى (الكافى) عن حبيب بن بشير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: (سمعت أبى يقول: لا والله ما على وجه الأرض شىء أحبّ إلىَّ من التّقيّة، يا حبيب! إنّه من كان له تقيّة رفعة الله، يا حبيب! من لم تكن له تقيّة وضعه الله، يا حبيب! إنّ النّاس إنّما هم فى هدنة فلو قد كان ذلك كان هذا) «۴». و لعلّ قوله: (فلو قد كان ذلك كان هذا) إشارة إلى أنّه لو كان هناك تقيّة كانت الهدنة مستمرّة باقية، أو أنّه لو رفعت الهدنة و ظهر القائم جاز ترك التّقيّة و فى غيره القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۷۹ وجبت التّقيّة. و لو فرض إبهامه لم يضرّ بدلالة الحديث. ۱۰- ما روى فى تفسير الإمام الحسن بن علىّ العسكرى عليهم السلام فى قوله تعالى: «وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ» قال: (قضوا الفرائض كلّها بعد التّوحيد و اعتقاد النّبوّة و الإمامة، قال: و أعظمها فرضان: قضاء حقوق الإخوان فى الله، و استعمال التّقيّة من أعداء الله عزّوجل). «۱» و ممّا ينبغى أن يذكر أنّه روى فى هذا الباب الباب ۲۸ من أبواب الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر من كتاب (الوسائل) رواية عن النّبى صلى الله عليه و آله و سلم، و رواية عن كلّ و احد من الأئمّة عليهم السلام إلى الإمام الحسن العسكرى عليه السلام، فيكون المجموع ثلاث عشرة رواية، كلّها عن تفسير الإمام و بوساطته عليه السلام، رتّبها حسب ترتيب الأئمة عليه السلام. و كلّها تشير إلى مطلب واحد و إن كان بعبارات مختلفة و تعبيرات شتّى، و هو ما مرّ فى الحديث الأخير، أنّ من أعظم القربات و أشرف أخلاق الأئمّة التّقيّة، و قضاء حقوق الإخوة، و أنَّ تركها من الذّنوب الّتى لاتغفر. فراجعها و تأمّلها. و سنشير إلى كلّ واحد منها فى محلّه المناسب له، و إلى سرّ هذا التّأكيد البليغ فى الأمرين. ۱۱- ما فى تفسير الإمام الحسن العسكرى عليه السلام أيضاً: قال: (و قال رسول الله صلى الله عليه و آله: مَثَلُ مؤمنٍ لاتقيّة له كمَثَلِ جسد لارأس له) «۲». ۱۲- و عنه عليه السلام أيضاً عن أميرالمؤمنين عليه السلام: (التّقيّة من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه و إخوانه عن الفاجرين)» .و فى هذا الحديث دليل على أنّه لاتشرع لحفظ نفسه فقط بل تشرع لحفظ نفوس الإخوان أيضاً. و هل هو فيما إذا كان هناك خوف على نفوس و أشخاص معلومين، أو يكفى الخوف على نوع المؤمنين فى بعض الأمكنة أو بعض الأحيان و إن لم تعرف أشخاصهم؟ سيأتى الكلام فيه عند ذكر تنبيهات المسألة إن شاء الله، القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۸۰ فليكن على ذكر منك. ۱۳- و عنه عليه السلام أيضاً عن جدّه على بن الحسين عليه السلام: (يغفر الله للمؤمن

كلّ ذنبٍ، و يطهّره منه فى الدّنيا و الآخرة ما خلا ذنبين: ترك التّقيّة، و تضييع حقوق الإخوان) «١». ١۴- و عنه عليه السلام أيضاً: (قيل لمحمد بن على عليه السلام: إن فلاناً أخذ بتهمة فضربوه مائة سوط، فقال: محمد بن على عليه السلام: إنّه ضيّع حقّ أخ مؤمن، و ترك التّقيّة، فوجه إليه فتاب) «٢». و هـذه الرّوايـة تـدلّ على أنّ تركها فى موارد وجوبها لايورث عقاب الآخرة فحسب، بل قـد يورث عذاباً دنيويّاً أيضاً. ١۵- ماروله على بن محمد الخزاز فى كتاب (كفاية الأثر) عن الحسـين بن خالد عن الرّضا عليه السـلام، قال: (لادين لمن لاورع له، و لا إيمان لمن لاتقيّـة له، و إنّ أكرمكم عنـد اللّه أعملكم بالتّقيّـة، قيل: يابن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله إلى متى؟ قال: إلى قيـام القائم، فمن ترك التّقيّـة قبل خروج قائمنا فليس منّا ... الحـديث) «٣». الطّائفـة الرّابعة: روايات عديدة تحكى عن وقوع التّقيّة فى أفعال أنبياء السّلف، و أنّهم عملوا بالتّقيّة فى غير مورد و هى روايات: ١۶- ما رواه الصّدوق فى (العلل) عن أبى بصير قال: (سمعت أبـاجعفر عليه السـلام يقول: لا خير فيمن لاتقيّـة له، و لقـد قال يوسف: «أيَتُهَا العيرُ إنّكُم لسارِقُون» و ماسـرقوا) «۴». ولايخفى أنّ نسـبة التّقيّـة هنـا إلى يوسف عليه السـلام إنّمـا هى من جهـة أمره أو رضاه بقول المؤذّن الّـذى أذّن بين إخوة يوسف فقال: «أيّتها العير إنّكم لسارقون»، و هم ما سـرقوا شـيئاً، و لو سـرقوا فإنّما سرقوا يوسف من قبل؛ فهو نوع من التّوريّة، و قد صدرت تقيّة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨١ و إخفاءاً للحقّ، لبعض المصالـح الّتى أوجبت أخذ أخيه «بنيامين». و غير خفى أنّ هذه التّقيّة ليست من قسم ما يؤتى به خوفاً على النّفس، بل قسم آخر يؤتى به لمصالـح آخر، و سيأتى الإشارة إلى أنّها لاتنحصر بما يؤتى به خوفاً. ثمّ لايخفى أنّ هـذه التّقيّـة و أشباهها ليست فى باب الأحكام و تبليغ الرّسالة حتّى يتوهّم عدم جوازها فى حقّ الأنبياء و المرسلين، بل هى فى غير باب التّبليغ، حفظاً لبعض المصالح. ١٧- مـا رواه فى (العلل) أيضاً عن أبى بصـير قال: (قال أبوعبـداللّه عليه السـلام: التّقيّـة دين اللّه) عزّ و جلّ، قلت: من دين اللّه؟ قال: فقال إى‌واللّه من دين اللّه، لقد قال يوسف: «أيّتُهَا العيرُ إنّكُم لسارِقُونَ» و اللّه ما كانوا سرقوا شيئاً) «١». و الكلام فيه كما فى سابقه. ١٨- مـا رواه الكلينى فى (الكافى) عن أبى بصـير أيضاً قال: (قال أبوعبـداللّه عليه السـلام: التّقيّـة من دين اللّه) ثمّ روى نحو الرّوايـة السّابقة، ثمّ زاد قوله: (و لقد قال إبراهيم عليه السـلام: «إنّى سـقيم» و اللّه ما كان سـقيماً) «٢». و إطلاق التّقيّـة على قول إبراهيم عليه السـلام هنا إنّما هو بملاحظـة أنّه أخفى حاله و أظهر غيره، لما لايخفى من المصالح الدينيّة، كما أشـرنا إليه فى الرّوايات السّابقة. كمـا أنّه ليس من بـاب التّقيّـة فى الأحكـام و إنّما هو فى الموضوعات فلا ينافى دعوته و رسالته، بل كان ذلك لأداء رسالته، و تحطيم الأصنام و كسرها. ١٩- ما رواه فى (معانى الأخبار) عن سـفيان بن سـعيد قال: (سـمعت أباعبداللّه جعفر بن محمد الصّادق عليه السلام يقول: عليك بالتّقيّة فإنّها سـنّة إبراهيم الخليل عليه السـلام- إلى أن قال- و إن رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان إذا أراد سفراً دارى بعيره، و قال: أمرنى ربّى بمـداراة النّاس كما أمرنى بإقامـة الفرائض. و لقد أدّبه اللّه عزّ و جلّ بالتّقيّة فقال: «ادفَع بالّتى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨٢ هى أحسنُ فـإذَا الّـذى بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَـدَاوَةٌ كَأَنّهُ ولىٌّ حَميمٌ* وَ مَا يُلَقّاهَا إلّاالّذِينَ صَبَرُوا» الآيـة، يا سـفيان، من اسـتعمل التّقيّـة فى دين اللّه فقـد تسـنّم الـذّروة العليا من القرآن، و إنّ عزّ المؤمن فى حفظ لسانه، و من لم يملك لسانه ندم ... الحديث «١». و فى هـذه الرّوايـة دلالـة على أنّ رسول اللّه صـلى الله عليه و آله أيضـاً كـان يتّقى فى بعض الموضوعات- لا الأحكام و لا فى ارشادة و تبليغ رسالته-، مـداراة للنّاس، و دفعاً للبغضاء و العـداوة عن قلوب المؤمنين، بالتّوريةّ و شـبهها. و فيها أيضاً إشارة إلى تقيّة إبراهيم عليه السـلام فى أمر الأصـنام فى قوله: «إنّى سـقيم» أو قوله: «هـذا ربّى» أو قوله: «بـل فعله كبير هم هـذا» الـخ، و أنّها كانت من سـنّته. و من المعلوم أنّها داخلة فى مفهوم التّقيّة بالمعنى الوسـيع و الأعمّ، و هو إخفاء أمر لبعض ما هو أهمّ. ٢٠- ماروله الكلينى عن هشام بن سالم عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: (إنّ مثل أبى‌طالب مثل أصحاب الكهف، أسرّوا الإيمان و أظهروا الشّرك، فآتاهم اللّه أجرهم مرّتين) «٢». و هـذه الرّوايـة و إن لم تكن من قسم تقيّـة الأنبيـاء، إلّاأنّنا ذكرناها إلحاقاً بها. و قـد أشـير إلى قصّـة أصـحاب الكهف فى الكتاب العزيز، ولكن لـم يصـرّح فيها بلفظ التّقيّـة، ولكن يظهر من قرائن مختلفة مذكورة فيها أنّهم كانوا يتّقون من أصـحابهم، و أنّهم اختاروا، الإعـتزال عن قومهم، و آووا إلى الكهف خوفـاً من ظهور أمرهم و تعـذيبهم بيـد الملـك و أتبـاعه، فلو أظهروا الإيمان أخـذوا و قتلوا، فأسـرّوا و أظهروا بعض مـا أرادوا، إلى أن وفّقهم اللّه إلى الهجرة، فهـاجروا من قومهم ليجـدوا فراغـاً يمكن فيه إظهار الإيمان، من غير

حاجة إلى إظهار الشّرك و الموافقة لهم فى أعمالهم. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۸۳ و قد ورد فى الرّوايات و التّواريخ ما يؤيّد تقيّتهم. من قومهم، فعدم ذكر لفظ التّقيّة فيها لايضرّ بالاستدلال بعد وضوح المطلب. و فيها أيضاً دلالة على تقيّة أبى طالب عليه السلام، عمّ النّبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله، و حاميه و ناصره، بقلبه و بيده و بلسانه. و لاينا فى هذا إظهاره الإيمان فى غير مورد، طول حياته، كما ورد فى الأخبار و السّير؛ فإنّ تقيّته كانت غالبيّة لادائميّة، و كانت من الأعداء، لا من المسلمين و أصحاب سيرهم. و فيها أيضاً جواب عن مقالة بعض أهل الخلاف و تهمة الشّرك- معاذ اللّه- إلى أبى طالب عليه السلام. و هذه الطّائفة من الأخبار تدلّ على رجحان التّقيّة، أو وجوبها إجمالًا، فى موارد يكون إخفاء الحقّ فيها واجباً أو راجحاً لمصالح مختلفة. و هناك أخبار أُخر كثيرة تدلّ على وجوبها أو رجحانها فى هذه الموارد، سيأتى الإشارة إلى شىء كثير منها فى الأبحاث الآتية إن شاء اللّه. و هى بالغة حد التّواتر، و معها لايبقى شكّ فى أصل الحكم فى المسألة إجمالًا.

بقى هنا أمور هامة يجب ذكرها:

الأمر الأوّل: علّة هذا التأكيد البليغ فى أمر التقيّة

لاشكّ أنّ الناظر فى هذه الأخبار يجد فى أوّل نظره إليها تأكيداً بليغاً فى التقيّة قلّما يوجد فى أشباهها، و قد يستوحش منها، أو يوجب سوء الظنّ بها أو ببعضها، كلّ ذلك جهلًا بأسرارها و مواردها و مغزاها. ولكن التّدبّر فيها و فى الظّروف الّتى صدرت لها، و فى القرائن الموجودة فى كثير منها يرشدنا إلى سرّ هذه التأكيدات، و يرفع النّقاب عن وجهها و يفسّرها تفسيراً تاماً. و الظّاهر أنَّ هذا الإهتمام كان لأمرين مهمين: أحدهما: إنّ كثيراً من عوام الشّيعة، أو بعض خواصّها، كانوا يقومون فى وجه القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۸۴ الحكومات و الأنظمة الفاسدة، الأمويّة و العبّاسيّة، بلا عِدّة و عُدّة، و لاتخطيط صحيح، و لامحجّة واضحة، فيلقون بأنفسهم إلى التّهلكة. كأنّهم يرون إعلان عقيدة الحقّ- و لو لم يكن نافعاً- واجباً، و إخفاءها- و لو لم يجلب إلّاالوهن و الضّرر على المذهب و مقدّساته- حراماً، و إن كان حافظاً للنّفوس و الأعراض و مفيداً لحفظ المذهب و كيانه. أو كانوا يرون التّقيّة كذباً، و مجرّد ذكر كلمة الشّرك شركاً و كفراً، و إن كان القلب مطمئناً بالإيمان، و لذا بكى عمّار بعد إظهار كلمة الكفر تقيّة، حتّى ظنّ أنّه خرج عن الإسلام و هلك. فنهاهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام عن هذه الأعمال الكاسدة الضّئيلة غير المفيدة، و عن هذه الآراء الباطلة. و يشهد لذلك ما ورد من أنّها الجُنّة و ترس المؤمن و أمثل ذلك. أضف إلى ذلك قول الصّادق عليه السلام فيما رواه حذيفه عنه فى تفسير قوله تعالى: «و لاتُلْقُوا بِأيدِيَكُم إلى التَّهْلُكَةِ»، قال: (هذا فى التّقيّة) «۱». و لعلّ الرّوايات الحاكية عن تقيّة الأنبياء و جمع من الأولياء ناظرة إلى أنّها ليست كذباً ممنوعاً، و لاموجباً للكفر و الخروج عن الدّين- إذا كانت فى مواردها-، كما تشهد به الرّواية التى رواها. الكلينى عن درست الواسطى قال: (قال أبوعبداللّه عليه السلام: ما بلغت تقيّة أحد تقيّة أصحاب الكهف، إن كانوا ليشهدون الأعياد، و يشدّون الزّنانير، فأعطاهم اللّه أجرهم مرّتين) «۲». ثانيهما: إنّ كثيراً من عوام الشّيعة و بعض خواصّهم كانوا يتركون العشرة مع غيرهم من المسلمين من أهل السنّة؛ لأنّهم إن أظهروا عقيدتهم الحقّ ربّما وقعوا فى الخطر و الضّرر، و جلب البغضاء و العداوة، و إن أخفوه كانوا مقصّرين فى أداء ما القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۸۵ عليهم من إظهار الحقّ، مرتكبين للأكاذيب، فيرون الأرجح ترك العشرة معهم وعدم إلقاء أنفسهم فى أحد المحذورين، غفلةً عن المضارّ المترتّبة على مثل هذا العمل، من شقّ العصا، و إسنادهم إلى الخشونة و قلّة الأدب و العواطف الإنسانيّة، و تركهم لجماعة المسلمين و آدابهم. فندبهم الأئمّة عليه السلام بالعشرة معهم بالمعروف و حسن المصاحبة و الجوار، كيلا يعيّروا بتركها و لايكونوا شيناً على أئمّتهم، و ان اضطروا فى ذلك إلى التّقيّة أحياناً. و يشهد لذلك روايات عديدة: منها: ما رواه فى (الكافى) عن هشام الكندى قال: (سمعت أباعبداللّه عليه السلام يقول: إيّاكم أن تعملوا عملًا نعيّر به، فإنّ ولد السّوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، ولاتكونوا عليه شيناً، صلّوا فى عشائرهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و

لايسبقونكم إلى شى من الخير، فأنتم أولى به منهم، و اللّه ما عبداللّه بشى أحبّ إليه من الخبء، قلت: و ما الخبء؟ قال: التّقيّة) «١». و هذه الرّواية تنادى بأعلى صوتها بعدم الاعتزال عن القوم، و لزوم العشرة معهم بالمعروف، والصّلوة معهم، و عيادة مرضاهم، و شهادة جنائزهم، و غير ذلك من أشباهه؛ كيلا يعيّروا بتركه الأئمّة عليه السلام، و لايجدوا طريقاً للإزراء بهم و بأتباعهم، و يجوز حينئذ التّقيّة معهم. و هذا النوع من التّقيّة تحبيبى. و منها: و ما رواه فى (الكافى) أيضاً عن مدرك بن الهزهاز، عن أبيعبداللّه عليه السلام قال: (رحم اللّه عبداً اجترّ مودّة النّاس إلى نفسه، فحدّثهم بما يعرفون، و ترك ما ينكرون) «٢». فإنّ الحديث معهم بما يعرفون و ترك ما ينكرون من مصاديق التّقيّة. و إنّما يؤتى بذلك تحبيباً. القواعد الفقهية، ج١، ص: ٣٨٦ و منها: ما فى تفسير الإمام الحسن العسكرى عليه السلام قال: (و قال الحسن بن على [بن أبىطالب »]: إنّ التّقيّة يصلح اللّه بها أُمّة، لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أُمّة، تاركها شريك من أهلكهم ... الحديث) «١». و لعلّ إرداف التّقيّة بحقوق الإخوان هنا و فى روايات أُخر إشارة إلى اشتراكهما فى حفظ الأمّة و وحدتها و حقوقها و كيانها، و إن كان التّأكيد فى الأوّل لإخوانهم الخاصّة، و الثّانى للعامّة. و قد ورد فى غير واحد من الرّوايات (مثل الرّواية ٣٢ من الباب ٢۴، و الرّواية ٣٣ من ذاك الباب بعينه) تفسير قوله تعالى فى قصّة ذى القرنين حاكياً عن القوم الّذين وجدهم عند السّدين: «... تَجْعَلَ بينَنا و بينَهُم سدًّا»، «٢» و قوله «فَمَا اسطَاعُوا أن يَظْهَرُوهُ وَ مَا استَطَاعُوا له نَقْبًا». «٣» أنّ هذا هو التّقيّة؛ فإنّها الحصن الحصين بينك و بين أعداء اللّه، و إذا عملت بها لم يقدروا على حيلة. و هذا و إن كان ناظراً إلى تأويل الآية و بطنها، و العدول عن ظاهرها ببعض المناسبات لكشف ما فيها من المعانى الأُخر غير معناها الظّاهر، إلّاأنّه على كلّ حال دليل على أنّ التّقيّة تسدّ الأبواب على العدوّ. لاباب المضرة فقط، بل باب التّعيير و اللّوم و غيرهما. فهى الحصن الحصين الّذى لايقدرون ظهوره، و لايستطيعون له نقباً. و يكون فيها أيضاً نجاة و صيانة للأئمّة عليه السلام عن سفلة الرّعيّة الّتى قد بدت البغضاء من أفواههم و ما تخفى صدورهم أكبر، فمعها لايجدون عذراً الى نيل الأعراض و هتك الحرمة، كما ورد فى رواية (المجالس) عن الإمام على بن محمد، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال الصّادق عليه السلام: ليس منّا من لم يلزم التّقيّة، و يصوننا عن سفلة الرّعيّة) «۴».

الأمر الثانى: أقسام التّقيّة و غاياتها

و قد تبيّن ممّا ذكر أنَّ غاية التّقيّة لاتنحصر فى حفظ الأنفس و دفع الخطر عنها أو عن ما يتعلّق بها من الأعراض و الأموال، بل قد يكون ذلك لحفظ وحدة المسلمين، و جلب المحبّة، و دفع الضّغائن فيما ليس هناك دواع مهمّة إلى إظهار العقيدة و الدّفاع عنها. كما أنّه قد تكون لمصالح أُخر، من تبليغ الرّسالة بنحو أحسن كما فى قصّة إبراهيم عليه السلام «١» و احتجاجه على عبدة الأصنام، أو مصلحة أخرى كما فى قصّة يوسف مع إخوته. فهى- بمعناها الوسيع- تكون على أقسام: الخوفى، و التحبيبى، و التّقيّة لمصالح أُخر مختلفة. و غير خفى أنّها بأجمعها تشترك فى معنى واحد و ملاك عام، و هو إخفاء العقيدة أو إظهار خلافها، لمصلحة أهمّ من الإظهار. فالأمر فى جميعها دائر بين ترك الأهمّ و المهم، و العقل و النّقل يحكمان بفعل الأوّل و ترك الثّانى، من غير فرق بين أن تكون المصلحة الّتى هى أهمّ حفظ النّفوس أو الأعراض و الأموال، أو جلب المحبّة و دفع عوامل الشّقاق و البغضاء، أو غير ذلك ممّا لايحصى.

الأمر الثالث: موارد وجوبها

اشارة

قد ظهر ممّا ذكرنا أيضاً أنّها تجب فى مواضع كثيرة، بينما هى جائزة بالمعنى الأخصّ فى موارد أخرى، و ضابط الجميع ما عرفت، و

هى: إن المصلحة الّتى تنحفظ بفعل التّقيّة إن كانت ممّا يجب حفظها و يحرم تضييعها، وجبت التّقيّة؛ و إن كانت مساوية لمصلحة ترك التّقيّة جازت (الجواز القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨٨ بالمعنى الأخصّ)؛ و إن كان أحد الطّرفين راجحاً فحكمها تابع له. ثمّ إن كشف موارد الوجوب عن غيرها يعلم بمراجعة مذاق الشّرع، و أهميّة بعض المصالح و رجحانها على بعض فى نظره، كما يمكن كشف بعضها بمراجعة العقل أيضاً، كما فى موارد حفظ النّفوس إذا كانت التّقيّة بمثل ترك المسح على الرّجلين و الاكتفاء بالمسح على الخفين مثلًا، و أشباهه. فالرّوايات الدّالّة على أنّ التّقيّة من الدّين، و أنَّ تاركها يعاقب عليه، و أنَّ تركها مثل ترك الصّلاة، و أمثال هذه التّعبيرات، ناظرةٌ إلى موارد الوجوب، و المصالح المهمّة الّتى لايمكن تركها و الأغماض عنها. و ما يدلّ على أنّها داخلة فى قوله تعالى «إدْفَعْ بِالَّتى هِىَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ» «١» و أنّه إذا عمل بالتّقيّة: «فإِذا الَّذِى بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» «٢» و أمثال هذه التّعبيرات، يدلّ على موارد رجحانها و استحبابها. «٣» إلى غير ذلك ممّا يظهر للمتأمّل فى الأبواب المشتملة على أخبار التّقيّة؛ فإنّ ألسنتها مختلفة غاية الإختلاف كلّ يشير إلى مورد، فلا يجوز الحكم على جميعها بشى واحد، كما هو أظهر من أن يخفى. فمثل المداراة الّتى أمر بها رسول اللّه صلى الله عليه و آله (الواردة فى الرّواية ١٧ من الباب ٢٤) و ما ورد فيها من أنّه قد أدبّه اللّه بالتّقيّة بقوله عزّ و جلّ: «ادْفَعْ بِالَّتى هِىَ أَحْسَنُ ...» داخل فى قسم المستحبّ. و كذا ما ورد فى ذيل هذا الحديث بعينه من قوله: (من استعمل التّقيّة فى دين اللّه فقد تسنّم الذّروة العليا من القرآن، و إنّ عزّ المؤمن فى حفظ لسانه)، لعلّه أيضاً إشارة إلى هذه الموارد، و لاأقلّ من أنّه أعمّ من موارد الوجوب و الاستحباب. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨٩ و ستأتى موارد رجحان ترك التّقيّة و جواز الاظهار أيضاً.

تنبيه:

و لعلّك بالنّظر الدّقيق فيما عرفت لاتشك فى أنّ وجوب التّقيّة أو جوازها فيما مرّ من مواردها ليس أمراً تعبّديّاً ورد فى الأخبار المرويّة من طرق الخاصّة و روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فقط بل يدلّ عليه الأدلّة الأربعة: كتاب اللّه عزّوجلّ- و قد أوعزنا إلى موارد الدّلالة من الكتاب العزيز-، و الإجماع القاطع، و الأحاديث المتواترة، الّتى نقلنا شطراً منها و استغنينا بها عن غيرها اختصاراً للكلام، و حكم العقل القاطع مع صريح الوجدان. بل لا يختصّ ذلك بقوم دون قوم، و ملّة دون أخرى، و إنّ اختصّ هذا الإسم و العنوان ببعضهم. كما أنّها لاتختصّ بالملّيين و أرباب الدّيانات بل تعمّ غيرهم أيضاً. فهل ترى أحداً من العقلاء يوجب إظهار العقيدة فى موارد لافائدة فى إظهارها، أو يجد فيها نفعاً قليلًا مع المضرّة القاطعة الكثيرة الموجودة فى إظهارها، فى النّفوس أو الأعراض أو الأهداف المهمّة الّتى يعيش بها، ولها؟ و الإنصاف أنّ ما يلهج به لسان قوم من مخالفينا فى المذهب من حرمة التّقيّة بنحو مطلق من دون استثناء، لايتجاوز عن آذانهم، حتّى أنّه لايوجد فى أعمالهم أثر منه، و إنّما هو لعق على ألسنتهم يحوطونه مادرّت به معايشهم و أغراضهم؛ و أمّا عند العمل، فهم و غيرهم سواء فى الأخذ بحكم العقل و صريح الوجدان بإخفاء العقيدة فى ما لا نفع فى إظهارها فيه بل فيه مضرّة بالّغة الخطورة، سمّوه تقيّة أو لم يسموه. ولكن سيأتى أنّ هناك موارد يحرم التّقيّة فيها، بل يجب فيها التّضحية و الفداء و بذل الأموال و الأنفس و الثّمرات. كما أنّه قديرجّح ذلك على الإخفاء، و تكون التّقيّة مرجوحة، و تركها راجحاً و فضلًا. كلّ ذلك منوط بالظّروف الخاصّة و ما فيها من الشّرائط و الجهات. و من هنا قد يجد الفقيه البارع المجاهد، العارف بزمانه، الخبير بمواضع أحكام اللّه، ظرفاً خاصاً القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٠ منطبقاً لمورد الحرمة أو الكراهة فيحكم علانية بحرمة التّقيّة، و الجهاد بالأموال و الأنفس، و رفض المدارة فيها. و لايريد رفضها مطلقاً و إنّما يريد فى تلك الظّروف المعيّنة، بما فيها من المصالح. فلا شكّ أنّه حكم خاص بذاك الظّرف و الزّمان، و ما أشبهه من الظّروف و الأزمنة، و ليس حكماً دائميّاً، و فى جميع الشّرائط و الظّروف، كما هو واضح من أن يخفى و أن ينكر.

الأمر الرابع: متى تحرم التّقيّة؟

اشارة

قد مرّ فی أوّل البحث عن هذه القاعدة أنّ التّقيّة- كما أشار إليه غير واحد من أعاظم المحقّقين- تنقسم بالأحكام الخمسة، و قد أشرنا أخيراً إلى موارد وجوبها و رجحانها و جوازها إجمالًا. كما أنّه أشرنا إلى الضّابطة الّتى تكون مقياساً لكشف موارد حرمتها، و هى كلّ مورد تكون المصلحة المرتبة على ترك التّقيّة أعظم من فعلها، ممّا لايرضى الشّارع المقدّس بتركها، أو يستقلّ العقل فى الحكم بحفظها. و قد أشير إلى غير واحد من هذه الموارد فى روايات الباب و هى أمور:

۱- لايجوز التّقيّة فى فساد الدّين

إذا، استلزفت التّقيّة فساداً فى الدّين و تزلزلًا فى أركان الإسلام، و محواً للشّعائر، و تقوية للكفر، أو كانت فى كلّ ما يكون حفظه أهمّ فى نظر الشّارع من حفظ النّفوس أو الأموال و الإعراض، ممّا يشرع له الجهاد أيضاً، و الدّفاع عنه و لو بلغ ما بلغ. ففى كلّ ذلك لاشكّ فى حرمتها و لزوم رفضها. ولكن تشخيص ذلك ممّا لايمكن للمقلّد غالباً، بل يكون بأيدى الفقهاء و المجتهدين، لاحتياجه إلى مزيد تتبع فى أدلّة الشّرع، و الاطّلاع على مذاق الشّارع و القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۹۱ مغزى أحكامه. و يشهد لهذا- مضافاً إلى أنّه من الأمور الّتى دليلها معها، و مبنى على قاعدة عقليّة واضحة و هى و ترجيح جانب الأهمّ إذا دار الأمر بينه و بين المهمّ- غير واحد من الأخبار: منها: ما رواه فى (الكافى) عن مسعدة بن صدقة، عن أبى عبداللّه عليه السلام- فى حديث-: (إنّ المؤمن إذا أظهر الإيمان ثمّ ظهر منه ما يدلّ على نقضه خرج ممّا وصف و أظهر، و كان له ناقضاً، إلّاأن يدّعى أنّه إنّما عمل ذلك تقيّة، و مع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس ممّا يمكن أن تكون التّقيّة فى مثله لم يقبل منه ذلك؛ لأنّ للتّقيّة مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له، و تفسير مايتّقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله، فكل شى يعمل المؤمن بينهم لمكان التّقيّة ممّا لايؤدّى إلى الفساد فى الدّين فإنّه جائز) «۱». فإنّ قوله عليه السلام فى ذيل تفسير موارد التّقيّة، و ما يجوز ممّا لايجوز: (ممّا لايؤدّى إلى الفساد فى الدّين) يدّل بمفهومه على عدم جواز التّقيّة إذا أدّت إلى ذلك. و منها: ما رواه «الكشّى» فى رجاله، عن درست بن أبى منصور، قال: (كنت عند أبى الحسن موسى عليه السلام و عنده «الكميت بن زيد» فقال للكميت: أنت الّذى تقول: فالآن صرت إلى أميّة- و الأمور إلى مصائر قال: قد قلت ذاك فواللّه ما رجعت عن إيمانى، و إنّى لكم لموال و لعدوّكم لقال، ولكنّى قلته على التّقيّة، قال: أمّا لئن قلت ذلك أنّ التّقيّة تجوز فى شرب الخمر) «۲» و هذا يدلّ على اعتراض الإمام عليه السلام على الكميت فى شعره الّذى معناه «الآن رجعت إلى أميّة و أمورها الآن إلى ترجع». فإنّه مدح بالغ لهم، و دليل على رجوعه إليهم بعد أن كان معروفاً بالموالاة لأئمّة أهل البيت عليهم السلام. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۳۹۲ ولكن الكميت النّاصر لأهل البيت عليه السلام بقلبه و لسانه اعتذر بأنّه إنّما قاله بلسانه تقيّة و حفظاً لظواهر الأمور. و لكنَّ الإمام عليه السلام لم يقنع بعذره، و أجابه بأنّ باب التّقيّة لو كان واسعاً بهذه الوسعة لجاز الإتّقاء فى كلّ شى حتّى فى شرب الخمر، مع أنّه لايجوز. فهو دليل على عدم جواز التّقيّة بمثل هذا المدح البالغ لبنى أميّة، الجائزة أو إظهار المحبّة لهم. و هذا من مثل الكميت الشّاعر البارع المشهور بحبّه للأئمّة عليه السلام قد يوجب تقوية لدعائم الكفر و الضّلال، و تأييداً لبقيّة أحزاب الجاهليّة و أشياعهم، فلايجوز له، و لو جاز فإنّما هو فى شرائط و ظروف بالّغة الخطورةً لافى مثل ما قال الكميت فيه، فلذا واجهه عليه السلام بالعتاب. و إذا لم تجز التّقيّة بمثل هذا البيت من الشّعر لم تجز فى أشباهه، ممّا تقوى به كلمة الكفر و أعلام الضّلال، و يخفى به الهدى، و يشتبه به الحقّ بالباطل على كثير من النّاس، لاسيّما من الّذين يكون كلامهم و فعلهم يستند إليه النّاس فى أعمالهم. فالتّقيّة فى هذه الموارد حرام. ولكنّ تشخيص هذه الظّروف من غيرها- كما أشرنا إليه آنفاً- موكول إلى نظر الفقيه غالباً. و منها: ما رواه الطّبرسى فى (الاحتجاج) عن أبى محمّد الحسن بن علىّ العسكرى عليه السلام- فى حديث (إنَّ الرّضا عليه السلام جفا جماعة من الشّيعة و حجبهم، فقالوا: يابن رسول اللّه صلى الله عليه و آله ما هذا الجفاء العظيم و الاستخفاف بعد

الحجاب الصّعب؟ قال: لدعواكم أنّكم شيعة أميرالمؤمنين عليه السلام، و أنتم فى أكثر أعمالكم مخالفون، و مقصّرون فى كثير من الفرائض، و تتهاونون بعظيم حقوق إخوانكم فى اللّه، و تتّقون حيث لاتجب التّقيّة، و تتركون التّقيّة حيث لابدّ من التّقيّة) «١». و هذه الرّواية و إن لم يصرح فيها باستثناء مايلزم منه فساد الدّين، إلّاأنّ القدر المتيقّن منها هو ذلك؛ إذ لايوجد هناك أمر أهمّ منه يجوز لأجله ترك التّقيّة. أللّهمّ القواعد الفقهية، ج١، ص: ٣٩٣ إلّا أن يقال: إنّ المراد منه التزامهم بالتّقيّة فيما ليس هناك خوف، و تركهم لها فيما يكون هناك خوف؛ فهى ناظرة إلى تخطئتهم فى المصاديق، لا فى المستثنيات الحكميّة، فتأمّل. و منها: مارواه الشّيخ فى (التّهذيب) عن أبى حمزة الّثمالى قال: (قال أبوعبداللّه عليه السلام: ... و أيم اللّه لو دعيتم لتنصرونا لقلتم: لا نفعل إنّما نتّقى، و لكانت التّقيّة أحبّ إليكم من آبائكم و أمّهاتكم، و لو قد قام القائم ما أحتاج إلى مساءلتكم عن ذلك، و لأقام فى كثير منكم من أهل النفاق حدّ اللّه «١»! و دلالته على لزوم ترك التّقيّة فيما إذا وقع الدّين فى الخطر و استنصر الإمام عليه السلام من النّاس، غير خفيّة على أحد. و إنّ من لزوم التّقيّة فى هذه الموارد أنَّه إذا قام القائم عليه السلام أقام حدّ المنافق فى كثير ممّن هم كذلك. فالتّقيّة فى هذه الموارد من أشدّ المحرّمات و آكدها. و على كلّ حال لاينبغى الرّيب فى وجوب رفض التّقيّة و إذا خيف على أساس الدّين و أحكامه و محو آثاره، الّتى جاهد فى تحكيم دعائمها المهاجرون الأوّلون، و الّذين اتّبعوهم بإحسان، و افتدوا بأموالهم و أنفسهم فى طريقها طلباً لمرضاة اللّه. فكيف تجوز التّقيّة المستتبعة لهدمها و القضاء عليها، فهل يكون هذا إلّاتضاد ظاهراً و تحكّماً باتّاً؟!

٢- لاتجوز التّقيّة فى الدّماء

إذا بلغت التّقيّة الدم فالواجب رفضها و عدم الخوض فيها، كما إذا أمر الكافر أو الفاسق بقتل مؤمن، و يعلم أو يظنّ بأنّه لو تركه لأدّى ذلك إلى قتل نفس المأمور، فلا يجوز القتل تقيّه و حفظاً للنّفس؛ لأنّ المؤمنين تتكافىء دماؤهم، و إنّما جعلت التّقيّه لحقن الدّماء و حفظ النّفوس، فإذا بلغت الدّم فلا معنى لتشريعها، و كانت ناقضة للغرض؛ لأنّ حفظ دم واحدٍ لايوجب جعل دم اخَرَ هدراً، و لايجوز فى حكمة القواعد الفقهية، ج١، ص: ٣٩٤ الحكيم هذا. و قد صرّح به فى غير واحد من أحاديث الباب: منها: ما رواه محمد بن يعقوب الكلينى فى (الكافى) عن محمّد بن مسلم، عن أبىجعفر الباقر عليه السلام، قال: (إنّما جعلت التّقيّة ليحقن بها الدّم، فإذا بلغ الدّم فليس تقيّة) «١». منها: ما رواه الشّيخ فى (التّهذيب) عن أبىحمزة الّثمالى، قال: (قال أبوعبداللّه عليه السلام: لم (لن) تبق الأرض إلّاو فيها منّا عالم، يعرف الحقّ من الباطل، قال: إنّما جعلت التّقيّة ليحقن بها الدّم، فإذا بلغت التّقيّة الدّم فلاتقيّة) «٢».

٣- يحرم التّقيّة فى شرب الخمر و شبهه

قد ورد فى رّوايات مختلفة تحريم التّقيّة فى أمور هامّة، منها شرب الخمر، و النّبيذ، و المسح على الخفين، و متعة الحجّ. فلنذكر ما ورد فيها ثمّ نبيّن وجهها. منها: ما رواه فى (الكافى) عن أبى عمر الأعجمى، عن أبى عبداللّه عليه السلام- فى حديث- قال: (و التّقيّة فى كلّ شى إلا فى النّبيذ و المسح على الخفّين) «٣». و منها: ما رواه فيه أيضاً عن زرارة قال: (قلت له: فى مسح الخفّين تقيّة؟ فقال: ثلاثة لا أتقى فيهنّ أحداً: شرب المسكر، و مسح الخفّين، و متعة الحج، قال زرارة: و لم يقل: الواجب عليكم أن لاتتّقوا فيهنّ أحداً). «۴» و لعلّ الوجه فى حرمة التّقيّة فى هذه الأمور أن موضوعها منتفٍ فيها؛ فإنّها شرّعت لحفظ النّفوس إذا كان هناك مظنّة للخطر و الضّرر، و من المعلوم أنّه لايكون القواعد الفقهية، ج١، ص: ٣٩٥ إلّا فى الأعمال الخاصّة الّتى لم يصرّح بها فى كتاب اللّه أو السنّة القطعيّة، فإذا كان هناك تصريح بها فهو عذر واضح لفاعلها، و إن خالف سيرة القوم و طريقتهم فيها. فحرمة شرب المسكر، الخمر و النّبيذ و شبههما ممّا صرّح به كتاب اللّه، فلو خالفه أحد و اعتقد جواز شربها جهلًا، أو تعنتاً، لاتجور التّقيّة منه فيها، لظهور الدّليل و وضوح العذر و قيام الحجّة، فليس هناك مساغ للتّقيّة و لامجوز لها. و كذلك متعة الحج، فقد قال اللّه تبارك و تعالى: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالعَمْرَةِ إِلى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْىِ ... ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» «١» و هو دليل على جواز عمرة التمتّع أو وجوبها. و

قد ورد فی السنة النّبویّة أیضاً الأمر بها. و قد رواه الفریقان فی کتبهم، بل ما نقل عن «عمر» فی قوله: «متعتان کانتا محلّلتان علی زمن النّبی أنّا أحرمهما»، أیضاً دلیل علی تشریع متعة الحج علی لسان النّبی صلی الله علیه و آله، و فی عهده صلی الله علیه و آله. و هذا کاف فی ترک التقیّة فیها؛ لعدم الخوف بعد إمکان الاستناد إلی القرآن و السنّة الثّابتة. و هکذا ترک المسح علی الخفّین، و الاقتصار علی المسح علی البشرة؛ فإنّه أیضاً موافق لظاهر کتاب اللّه أو صریحه، فقد قال تعالی: «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ» «۲» و من الواضح أنّ المسح بالرّأس و الرّجل لایکون إلّابالمسح علیهما نفسهما، لا علی القلنسوة أو الخفّ مثلًا. و من عمل به إنّما عمل بکتاب اللّهُ و لاخوف له فی ذلک فی أجواء الإسلام و بین المسلمین، و لو خالف فیه من خالف. و قد تحصّل ممّا ذکرنا أنّ نفی التّقیّة فیها إنّما هو من باب التّخصّص و الخروج الموضوعی، لامن باب التّخصیص و الخروج الحکمی. القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۹۶ و أمّا احتمال کونها من باب التّخصیص، بأن یکون المراد نفی جوازها، لو فرض هناک خوف وقوع النّفس فی الخطر و کان المقام بالغ الخطورة، نظراً إلی أهمیّة هذه الأحکام- أعنی حکم تحریم الخمر، و مشروعیّة متعة الحج، و عدم جواز المسح علی الخفّین- فهو ممنوع جدّاً؛ لأنّ مثل المسح علی البشرة، أو متعة الحج، لیس أهمّ من جمیع الأحکام الاسلامیّة حتّی ینفرد بهذا الاستثناء، کما لایخفی. بل الإنصاف أنّ الرّوایات ناظرة إلی ما ذکرنا من عدم الحاجة و الضّرورة غالباً إلی التّقیّة فی هذه الأمور، بعد وضوح مأخذها من کتاب اللّه و السنة القاطعة. فعلی هذا لو أغمضنا النظّر عن هذه الغلبة، و کان هناک ظروف خاصّة لایمکن فیها إظهار هذه الأحکام، لغلبة الجهل و العصبیّة علی أهلها، و کان المقام بالغ الخطورة، کالخطر علی النّفوس أو الأموال و الأعراض ذات الأهمیّة، فلاینبغی الشکّ فی جواز التّقیّة فی هذه الأمور أیضاً. أرأیت لو کان هناک حاکم مخالف جائرٌ یری المسح علی الخفّین لازماً، أو یحرّم متعة الحج و یقتل من لایعتقد بذلک بلا تأمّل، فهل یجوز ترک التّقیّة فیها و استقبال الموت؟ کلا، لا أظنّ أن یلتزم به أحد. و کذلک المضار الّتی دون القتل ممّا یکون فی مذاق الشّارع أهمّ من رعایة هذه الأحکام فی زمن محدود، لایجب تحمّلها و رفض التّقیّة فیها. و ممّا ذکرنا یظهر أنّ ما استنبطه (زرارة) فی الرّوایة السّابقة من أنّه علیه السلام لم یقل: الواجب علیکم أن لاتتّقوا فیهنّ أحداً، بل قال: لا أتقی فیهنّ أحداً، و کأنّه حَسِبَ ذلک من مختصّات الإمام علیه السلام، ممنوع أیضاً؛ فإنّ الحکم عام لکلّ أحد بعد وضوح مأخذ هذه الأحکام فی الکتاب و السنّة، و عدم الاضطرار إلی التّقیّة فیها. فاستنباطه هذا فی غیر محلّه، و إن کان هو من فقهاء أهل البیت و أمنائهم علیه السلام، فإنّ الجواد قد یکبو، و العصمة تختصّ بأفراد معلومین علیهم آلاف الثّناء و التحیّة. (و یدلّ علی ما ذکرنا مارواه الصّدوق فی (الخصال) بإسناده عن علی علیه السلام فی حدیث الأربعمأة، قال: لیس فی شرب المسکر و المسح علی الخفّین تقیّة «۱». القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۹۷ فإنّ ظاهره عدم جواز التّقیّة فیها علی أحد. و کذلک ما مرّ سابقاً من روایة أبی عمر الأعجمی عن الصّادق علیه السلام: (و التّقیّة فی کلّ شیء إلّافی النّبیذ، و المسح علی الخفّین)، فإنّ ظاهره أیضاً عموم الحکم لکلّ أحد. و ممّا یؤیّد ما ذکرنا من جواز التّقیّة فی هذه الأمور أیضاً إذا اضطرّ إلیها- و لو نادراً- ما رواه الشّیخ فی (التّهذیب) عن أبی الورد، قال: (قلت لأبیجعفر علیه السلام: إنّ أبا ظبیان حدّثنی أنّه رأی علیّاً علیه السلام أراق الماء، ثمّ مسح علی الخفّین، فقال: کذب أبوظبیان، أما بلغک قول علی علیه السلام فیکم: سبق الکتاب الخفّین؟ فقلت: فهل فیهما رخصة؟ فقال: لا، إلّامن عدو تتقیّه، أو ثلج تخاف علی رجلیک)» .و فیه أیضاً إشارة إلی ما ذکرنا من أنّه بعد ورود المسح علی الرّجلین فی آیة المائدة فی الکتاب العزیز لم یجز لأحد المسحّ علی الخفّین.

۴- لاتجوز التّقیّة فی غیر الضّرورة

قد صُرِّح فی غیر واحد من الرّوایات الواردة عن المعصومین علیهم السلام بأنّه لاتجوز التقّیّة فی غیر الضّرورة. و معلوم أنّ ذلک أیضاً لیس من قبیل الاستثناء من الحکم و التّخصیص. بل من قبیل الخروج الموضوعی و الاستثناء المنقطع، المسمّی بالتّخصص، فإنّه إذا لم یکن هناک ضرورة لم یکن هناک تقیّة؛ لأخذ الخوف فی موضوعها، کما عرفت فی أوّل البحث عن هذه القاعدة. و إلیک بعض ما

ورد فی هـذا البـاب أیضـاً: منها: ما رواه الکلینی عن زرارة عن أبیجعفر علیه السـلام قال: (التّقیّة فی کلّ ضـرورة، و صاحبها أعلم بها حین تنزل به) «۲». القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۹۸ و منها: ما رواه الکلینی أیضاً فی (الکافی) عن إسـماعیل الجعفی، و معمّر بن یحیی سام و محمد بن مسـلم، و زراة قالوا: (سـمعنا أباجعفر علیه السلام یقول: التّقیّة فی کلّ شی یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه اللّه له). «۱» و منهـا: مـا رواه فی (المحاسن) عن عمر بن یحیی بن سالم، عن أبیجعفر علیه السـلام قال: (التّقیّة فی کلّ ضـرورة) «۲». و الّذی تجب الإشارة إلیه هنا أنّ هـذه الرّوایات الثلاث المرویّة بطرق متعدّدة معتبرة کلّها أو جلّها، تدلّ علی عموم التّقیّة لجمیع الضّـرورات، و لکلّ مایضـطرّ إلیه الإنسان، و یمکن الإعتماد علیها، کما سـیأتی الاسـتناد إلیها فی بعض الفروع الهامّة المترتّبة علیها. و إن کنّا فی غنی عنها من بعض الجهات، بالـدّلیل، العقلی، و صـریح الوجـدان الدّالّ علی وجوب ترجیح الأهمّ علی المهمّ عند الدوران، و بالعمومات الدّالّة علی رفع ما اضطرّوا إلیه، أو أنّه ما من شئ حرمه اللّه إلّاو قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه. هذا ولکن سیأتی- إن شاء اللّه- أنّا لسنافی غنی منها من جمیع الجهات، لحلّ بعض المعضلات بها ممّا لایمکن بغیرها، فتدبّر.

الأمر الخامس: حکم التّقیّة فی إظهار کلمة الکفر و البراءة

اشارة

اتّفق النّص و الفتوی علی جواز التکلّم بکلمـة الکفر، و البراءة باللسـان، مع حفـظ الإیمـان بـالقلب و الجنان، عنـد الخطر علی النّفس و الخوف. ولکن اختلفوا فی أنّ الرّاجـح ترک التّقیّة هنا و تحمل الضّـرر و لو بلغ ما بلغ، أو أنّ الرّاجح فعل ما یندفع به الضّـرر و الخطر؟ الظاهر أنَّ فی ذلک اضطراباً فی أخبار الباب و الفتاوی فی بدء النّظر، ولکن سیأتی بعد ذکر الجمیع و التکلّم فیها أنّ الحقّ فیه التّفصیل بحسب الأزّمان و القواعـد الفقهیة، ج۱، ص: ۳۹۹ الأشـخاص و الظّروف، و لعلّه الطّریق الوحیـد للجمع بینهـا. و لنتکلّم أوّلًا فی جواز ذلک بالمعنی الأعمّ، ثمّ لنتکلّم فی الرّاجح منهما، و فیما تمسک به أصـحاب الأئمّة علیه السلام الأوّلون، المطیعون الصّادرون بأمرهم، النّاصـرون لهم بالأیدی و الألسن و القلوب، الّذین افتدوا بأنفسـهم فی هذه السّبیل، و لم یظهروا کلمة البراءة و الکفر أبداً. فنقول و منه سبحانه نسـتمد التّوفیق: یدلّ علی الجواز إجمالًا أحادیث کثیرة: ۱- ما مرّ عند سـرد الآیات الدّالّة علی جواز التّقیّة فی مظانّها فی تفسیر قوله تعالی: «إِلَّامَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِیمَانِ» من فعل عمّار، و ماروته العامّـة و الخاصّة فی هذه المجال، من أنّ أبویه لم یُظهرا کلمة الکفر فقُتلا، و أنّ عمّـاراً أظهر و نجی، ثمّ أتی رسولَ اللّه صـلی الله علیه و آله باکیـاً، فقال جمع من الصّـحابة: کفر عمّار، ولکن جعل رسولُ اللّه صـلی الله علیه و آله یمسـح عینیه و یقول له: إن عـادوا لـک فَعُدْ لهم بما قلت، فنزلت الآیـة «مَنْ کَفَرَ مِنْ بَعْـدِ إِیمَانِهِ إِلَّامِنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِیمـانِ». ۲- ما روته العامّـة و الخاصّـة فی کتبهم- و قـد مرّ ذکره أیضاً عنـد ذکر الآیات- من حدیث رجلین من أصـحاب رسول اللّه صلی الله علیه و آله مع مسیلمة الکذّاب حیث لأحدهما: إشهد أنّی رسول اللّه، فشهدو نجا، و أمّا الآخر فقد أبی و قُتل، فقال رسول اللّه صـلی الله علیه و آله فی حقّهما: أمّا الأوّل فقـد أخذ رخصة اللّه، و أمّا الثّانی فقد صرع بالحقّ فهنیئاً له. و فی هذه الرّوایة و إن لم یکن ذکر عن البراءة عن الرّسول صـلی الله علیه و آله، ولکن الشّهادة برسالة مسیلمة کانت من کلمة الکفر نفسه، فیدلّ علی الجواز فی غیره بطریق أولی، فتـدبّر. ۳- و فی معناهمـا مـا رواه الکلینی فی (أصول الکافی) عن عبـداللّه بن عطا قال: (قلت: لأبی جعفر علیه السـلام: رجلان من أهل الکوفة أُخذا فقیل لهما: إبرءا عن أمیرالمؤمنین علیه السـلام فبریء واحد منهما، و أبی الآخر فخلّی سبیـل الأـوّل الّذی بریء و قتـل الآـخر، فقـال: أمّـا الّذی بریء فرجل فقیه فی دینه، و أمّا الّذی لم یبرأ فرجل تعجّل إلی الجنّة) «۱». القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۴۰۰ و سـنتکلّم- إن شاء اللّه- فی دلالتها علی رجحان ترک التّقیّـة أو فعلها. ۴- ماروواه الکلینی عن مسعدة بن صدقـة قال: (قلت لأبی عبـداللّه علیه السـلام: إنّ النّاس یروون أنّ علیًّا علیه السـلام قال علی منبر الکوفة: أیّها النّاس إنّکم سـتدعون إلی سبّی فسـبونی، ثمّ تـدعون إلی البراءة منّی فلاـتبرأو منّی. فقـال: ما أکثر ما یکـذب النّاس علی علی علیه السـلام! ثمّ قال: إنّما قال:

إنّكم ستدعون إلى سبّى فسبّونى، ثمّ تدعون إلى البراءة منّى و إنّى لعلّى دين محمّد صلى الله عليه و آله، و لم يقل: ولاتبرأوا منّى، فقال له السّائل: أرأيت إن أختار القتل دون البراءة؟ فقال: و اللّه ما ذلك عليه، و ما له إلّاما مضى عليه عمّار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكّة و قلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل اللّه عزّوجلّ فيه: «إلّامَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَان»، فقال له النّبى صلى الله عليه و آله: يا عمّار إن عادوا فَعُدْ، فقد أنزل اللّه عذرك، و أمرك إن تعود إن عادوا) «۱». و ظاهر هذه الرّواية فى بدء النّظر وجوب التّقيّة هنا أيضاً، ولكن بعد التأمّل يظهر أنّها ناظرة إلى نفى الحرمة فقط، لاسيّما بالنّسبة إلى البراءة عن على عليه السلام و الأئمّة من ولده عليهم السلام الّتى رووا حرمتها و إن جاز السبّ، و سيأتى الكلام فيها عن قريب- إن شاء اللّه- هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام: (واللّه ماذلك عليه)، و نقله حديث عمّار، دليلٌ على أنّه بصدد نفى الحرمة، لا إثبات وجوب التّقيّة هناك، و لذا كان فعل أبوى عمّار أيضاً جائزاً كما يظهر من قصّتهم. ۵- ما رواه محمد بن مسعود العياشى فى تفسيره، عن أبى‌بكر الحضرمى، عن أبى عبداللّه صلى الله عليه و آله- فى حديث- أنّه قيل له: مدّ الرّقاب أحبّ إليك أم البراءة من على عليه السلام؟ فقال: الرّخصة أحبّ إلىَّ، أما سمعت قول اللّه عزّ و جلّ فى عمّار: «إلّامَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ» «۲». القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۰۱ و سيأتى أنّ دلالته على رجحان الرّخصة معارض بغيره، و سوف نذكر طريق الجمع بينهما إن شاء اللّه. ۶- ما رواه العياشى أيضاً عن عبداللّه بن عجلان عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: (سألته و قلت له: إنّ الضّحّاك قد ظهر بالكوفة، و يوشك أنّ ندعى إلى البراءة فكيف نصنع؟ قال: فابرأ منه، قلت: أيّهما أحبّ إليك؟ قال: أن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، أُخذ بمكّة فقالوا له: إبرأ من رسول اللّه صلى الله عليه و آله فبرأ منه، فأنزل اللّه عزّ و جلّ عذره: «إلّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ» «۱». و ظاهره أيضاً و إن كان الوجوب بادىء الأمر، إلّاأنّ الأمر هنا فى مورد توهّم الحظر؛ للرّوايات الدّالّة بظاهرها على المنع عن البراءة، فلا يدلّ على الوجوب. و يؤيّده استشهاده بقضيّة عمّار الّذى قتل أبواه و لم يظهرا كلمة الكفر، و لم يقدح فى أمرهما رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فهو على كلّ حال دليل على مجرّد الرّخصة و الجواز لاغير. ۷- ما رواه الطّبرسى فى (الاحتجاج) عن أميرالمومنين عليه السلام فى احتجاجه على بعض اليونان «۲» قال: (و آمرك أن تستعمل التقيّة فى دينك، فإنّ اللّه عزّ و جلّ يقول: «لَايَتَّخِذِ المؤمنونُ الكافرينَ أولياءَ مِنْ دُونِ المؤمنينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيسَ مِنَ اللّهِ فى شَيٍ إلّاأَنْ تَتَقُوا مِنْهُمْ تُقَاة» و قد أذنت لكم فى تفضيل أعدائنا إن ألجأك الخوف إليه. و فى إظهار البراءة إنّ حملك الوجل عليه، و فى ترك الصّلوات المكتوبات إن خشيت على حشاشة نفسك الآفات و العاهات؛ فإنّ تفضيلك أعداءنا عند خوفك لاينفعهم و لايضرنا، و إنّ إظهارك براءتك منّا عند تقيّتك لايقدح فينا، و لاينقصنا، و لئن تبرأ منّا ساعة بلسانك و أنت موالٍ لنا بجنانك، لتبقى على نفسك روحها الّتى بها قوامها، و مالها الّذى به قيامها، و جاهها الّذى به تمسكها، و تصون من عرف بذلك أولياءنا و القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۰۲ إخواننا، فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرّض للهلاك، و تنقطع به عن عمل فى الدّين، و صلاح إخوانك المؤمنين، و إيّاك ثمّ إيّاك أن تترك التقيّة الّتى أمرتك بها، فإنّك شائط بدمك و دماء إخوانك، معرّض لنعمتك و نعمتهم للزّوال، مذل لهم فى أيدى أعداء دين اللّه، و قد أمرك اللّه بإعزازهم، فإنّك إن خالفت وصيّتى كان ضررك على إخوانك و نفسك أشدّ من ضرر النّاصب لنا، الكافر بنا) «۱». قال الفيروزآبادى فى (القاموس): «و يونان بالضّمّ قرية ببعلبك، و أخرى بين برذعة و يبلقان». و لعلّ هذا الحديث إنّما صدر منه عليه السلام و لم تخلص الشّامات و ضواحيها عن الشّرك و سيطرة الرّوم بعد؛ فإنّ التّقيّة بترك الصلاة- المراد به ترك صلوة المختار، لاالمضطرّ الّذى يمكن أداؤها بمجرّد الإيماء و الإرشارة- لايكون بين المسلمين بل يكون بين الكفّار قطعاً. ثمّ أنّ ظاهر قوله: (فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرّض للهلاك الخ) و إن كان ظاهراً فى أفضليّة التّقيّة من تركها فى أمثال المقام بادىء الأمر، إلّاأنّ قوله بعد ذلك فى ذيل الحديث: (ايّاك ثمّ إيّاك الخ) و قوله: (كان ضررك على إخوانك و نفسك أشدّ من ضرر النّاصب لنا الكافر بنا) دليل واضح على وجوب التقيّة هنا. و إنّ أفعل التّفضيل هنا للتعيّن مثل: «و أُولى الأرحامِ بعضُهُم أولى ببعضٍ فى كتابِ اللّهِ»، و مثل قوله فى روايات يوم الشّك: (أحبّ من أن تضرب عنقى). فعلى هذا تتمّ دلالة الرّواية على الوجوب، فى موارد البراءة و إظهار كلمة الكفر و غيرهما. ولكن إرسالها يسقطها عن الحجّية؛ فإنّ الطّبرسى (رحمة اللّه) نقلها عن أميرالمؤمنين عليه السلام

بدون ذكر السّند. و نقلُها فى تفسير العسكرى لايجعلها حجّة بعد الكلام المعروف حول التّفسير المزبور، فتأمّل. و لو تمّت حجّيتها سنداً مع وضوحها دلالة أشكل العمل بها، بعد معارضتها القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۰۳ بالرّوايات الكثيرة المستفيضة أو البالغة حد التّواتر على جواز ترك التقيّة هنا، فلا بدّ من حملها على التّفصيل الآتى أو على بعض الظّروف الخاصّة. هذا و قد يظهر من غير واحد من أحاديث الباب التّفصيل بين السبّ و البراءة، بالجواز فى الأوّل و المنع عن الثّانى، و إليك بعض ما ورد فى الباب: ١- ما رواه الشّيخ فى (مجالسه) عن محمد بن ميمون-، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: (قال أميرالمومنين عليه السلام: ستدعون إلى سبّى فسبّونى، و تدعون إلى البراءة منّى فمدّوا الرّقاب فإنّى على الفطرة) «١». و هذا صريح فى التّفصيل بين السبّ و البراءة بجواز التقيّة فى الأوّل و المنع عن الثّانى. ٢- ما رواه الشّيخ عن على بن على أخى دعبل الخزاعى، عن على بن موسى الرّضا، عن أبيه، عن آبائه، عن على بن أبى‌طالب عليهم السلام أنّه قال: (إنّكم ستعرضون على سبّى، فإن خفتم على أنفسكم فسبّونى، ألا و إنّكم ستعرضون على البراءة منّى، فلا تفعلوا، فإنّى على الفطرة) «٢». و الحديث مثل سابقه فى الدّلالة على التّفصيل، و ظاهره حرمة البراءة. ٣- ما رواه الرّضى قدس سره فى (نهج‌البلاغة) عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه قال: (أمّا إنّه سيظهر عليكم بعدى رجل رحب البلعوم، مندحق البطن، يأكل مايجد، و يطلب ما لايجد،، فاقتلوه و لن تقتلوه، ألا و إنّه سيأمركم بسبّى، و البراءة منّى، فأمّا السّب فسبّونى فإنّه لى زكاة و لكم نجاة، و أمّا البراءة فلا تتبرأوا منّى، فإنّى ولدت على الفطرة، و سبقت إلى الإيمان و الهجرة) «٣». و يعارض هذه الرّوايات ما مرّ فى رواية مسعدة بن صدقة السابقة «۴»؛ ولكن الإنصاف القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۰۴ أنّه يمكن حمل هذه الرّوايات على ذاك الزّمان العنود، و فى تلك الأفاق الكاسفة نورها الظّاهرة غرورها، الّتى كان من الواجب كفاية- على الأقلّ- إظهار كلمة الحقّ و الإفتداء بالأنفس، لئلّا تنمحى آثار النّبوّة؛ لاجتماع أعداء أهل البيت على محو آثار الوصى عليه السلام، بل و النّبى صلى الله عليه و آله أيضاً إذا قدروا عليه، فأجيز لهم بارتكاب الدّرجات الخفيفة من المنكر تقيّة- و هى السب- و نهوا عن الشّديدة و هى البراءة. و لو ابتلينا- لاسمح اللّه- بأزمنة فى مستقبل الأيّام و ظروف تشبه زمن أميرالمؤمنين عليه السلام و ما أرادوا من محو آثاره عليه السلام بعد شهادته كان القول بوجوب مدّ الأعناق- بعد ضرب أعناق الأعداء و نشر كلمة الحقّ و إبطال الباطل- قويّاً، فتدبّر. فهذا طريق الجمع بين روايات الباب، الّتى يدلّ أكثرها على الجواز، و بعضها على الحرمة فى خصوص البراءة، و لايمكن تخصيصها فى خصوص مورد البراءة؛ لصراحة بعضها فى جوازها بالخصوص، أو جواز ما لا يتفاوت من البراءة فراجع. و أمّا الكلام فى المقام الثّانى؛ أعنى ترجيح أحد الجانبين- ترك التّقيّة فى إظهار كلمة الكفر، و فعلها- فالّذى ينبغى أن يقال فيه: إنَّ الّذين يظهر من رواية الحسن الّتى مرّت سابقاً الحاكية لفعل رجلين فى عصر رسول اللّه صلى الله عليه و آله الذين أخذهما مسيلمة الكذّاب، أنّ الرّاجح تركُ التّقيّة، و أنَّ التّارك لها صدع بالحقّ فهيئناً له، و أنَّ الآخذ بالتّقيّة أخذ برخصة اللّه فحسب. و كذلك الرّوايات الثلاث عن البراءة، الآمرة بافتداء النّفوس و استقبال المنيّة فى هذا السّبيل، فإنّها أيضاً تدلّ على تقديم ترك التّقيّة إذا جاوز الأمر عن السبّ و انتهى إلى البراءة، و فى حكمها كلمات الكفر، فتدبّر. هذا مضافاً إلى عمل جمع من بطانة أهل البيت، و خواصّ أصحاب على عليه السلام و غيره من الأئمّة الطّاهرين (عليهم صلوات اللّه و سلامه)، مثل «حجر بن عدى»، و ستّة أو القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۰۵ عشرة أشخاص آخرين من أصحاب على عليه السلام، الّذين قتلوا فى «مرج عذراء» «١»، و لم يتبرأوا. أو مثل «ميثم الّتمّار» و «رشيد الهجرى» و «عبداللّه بن عفيف الأزدى» و «عبداللّه بن يقطر» و «سعيد بن جبير»، و جمع ممّن قتلوا دون الحسين عليه السلام. و ترجمة كثير من هؤلاء نقلها الموافق و المخالف. فقد قال «الذّهبى» فى ترجمة «حجر» أنّه كان يكذّب زياد بن أبيه على المنبر، و حصبه «٢» مرّة فكتب فيه إلى معاوية ... فسيّره زياد إلى معاوية، و جاء الشّهود، شهدوا عند معاوية عليه، و كان معه عشرون رجلًا فهّم معاوية بقتلهم، و أخرجوا إلى «عذراء». و قيل: إنّ رسول معاوية جاء إليهم لمّا وصلوا إلى عذراء يعرض عليهم التّوبة، و البراءة من على عليه السلام فأبى عن ذلك عشرة و تبرّأ عشرة ... فقتلوا». «٣» و فى محكى (أعلام الورى) قال: دخل معاوية على عائشة فقالت: ما حملك على قتل أهل عذراء، حجر و أصحابه، فقال: يا أمّ المؤمنين، رأيت قتلهم صلاحاً للأمّة، و بقاءهم فساداً للأمّة، فقالت: سمعت رسول اللّه صلى الله عليه و آله

قال سيقتل بعذراء أناس يغضب اللّه لهم و أهل السّماء! و قد أرّخ قتلهم بسنّة ٥١ أو ٥٣. و قد تضمّن (تاريخ إبن الأثير) و كتاب «أبى الفرج الكبير» ما لايزيد عليه من ترجمته و كيفيّة قتله. «۴» و على كلّ حال، هؤلاء أو كثير منهم كانوا من حملة علوم الائمّة، أو رسلًا منهم إلى قومهم، فهم على كلّ حال من بطانة أهل البيت عليهم السلام؛ فهل كانوا جاهلين بمواقف أحكام الشّرع و وظائفهم تجاه الحوادث الواقعة؟! فلو كان ترك التّقيّة مرجوحاً أو مساويّاً لفعلها كيف آثروها على غيرها. و يظهر من غير واحد من الأحاديث الواردة فى ترجمة «ميثم التّمار» و «عمرو بن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴٠۶ الحمق الخزاعى» و أمثالهما أنّ أميرالمؤمنين عليّاً عليه السلام أخبرهم بقتلهم فى سبيله، و أثنى عليهم، و بكى على بعضهم. و فى كلّ ذلك تحريض و تشويق لغيرهم على فعلهم، الذى معناه ترك التّقيّة؛ و لو لم يكن راجحاً لمّا صحّ ذلك. بل يظهر من غير واحد من الرّوايات ثناء سائر الأئمّة عليه السلام عليهم، بما يظهر منه إمضاء عملهم إمضاءً باتاً. و قد ذكر فى ترجمة «عمرو بن الحمق الخزاعى» ماقاله الحسين عليه السلام فى كتابه إلى معاوية، يجيبه عن كتابه إليه، جواباً يظهر فيه سيّئ أفعاله و شرور أعماله، بأوضح البيان و أشدّ الحجّة، فقال فى حقّ «عمرو بن الحمق» و «حجر بن عدى» و أصحابه: (... ألست القاتل حجر بن عدى أخا كندة و المصلّين العابدين، الّذين كانوا ينكرون الظّلم و يستعظمون البدع، و لايخافون فى اللّه لومة لائم، ثمّ قتلتهم ظلماً و عدواناً، من بعد ما كنت أعطيتهم الأيمان المغلّظة و المواثيق المؤكّدة لاتأخذهم بحدث كان بينك و بينهم ... أو لست قاتل عمرو بن الحمق صاحب رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله)، العبد الصّالح الّذى أبلته العبادة، فنحل جسمه و اصفرّ لونه، بعدما آمنته و أعطيته من عهود اللّه و مواثيقه ما لو أعطيته طائراً لنزل إليك من رأس الجبل، ثمّ قتلته جرأة على ربّك و استخفافاً بذلك العهد) «١». بل يظهر ممّا روته عائشة فى حقّ حجر و أصحابه أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله أيضاً أسف عليهم، و غضب لهم، و عظّمهم. كلّ ذلك دليل على رجحان فعلهم، و رضا الرّسول صلى الله عليه و آله و أهل بيته عليهم السلام بعملهم، و كيف يصحّ ذلك مع كونه مرجوحاً؟! ولكن قد عرفت أنّ الظّاهر من غير واحد من روايات الباب رجحان الأخذ بالرّخصة، و التقيّة فى هذه الموارد، مثل الرّواية (۴ من الباب ٢٩) الحاكية عن فعل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴٠٧ الرّجلين اللذين أخذا بالكوفة، أنّ الّذى برىء رجل فقيه فى دينه؛ و الرّواية (٢ من الباب ٢٩)؛ و رواية العيّاشى (١٢ من ٢٩)؛ و رواية أخرى عنه (١٣ من ٢٩)؛ و رواية الطّبرسى فى الإحتجاج (١١ من ٢٩)، إلى غير ذلك ممّا قد يعثر عليه المتتبّع.

طريق الجمع بين أحاديث هذا الباب:

و الإنصاف أنّ أقرب طريق للجمع بينهما هو ما أشرنا إليه من التّفصيل بحسب الأزمان و الأشخاص، فالّذى هو عَلَمٌ للأمّة، و مقياس للدّين، و به يقتدى النّاسُ و يُعرف قربه من أهل البيت عليهم السلام يرجّح له إستقبال الحتوفُ و تحمّل المضار البالغة حد الشّهادة فى سبيل اللّه، بل قد يجب له إذا كان ترك ذلك ضرراً على الدّين و مفسدة للحقّ و تزلزلًا فى أركان الإسلام. ففى مثل عصر بنى أميّة، و لاسيّما البرهة المظلمة الّتى كانت فى زمن معاوية بعد شهادة أميرالمؤمنين عليه السلام و ماشاكله، الّذى أراد المشركون و بقيّة الأحزاب الجاهليّة، و أغصان الشّجرة الخبيثة الملعونة فى القرآن، ليطفئوا نور اللّه بأفواههم و يأبى اللّه إلّاأن يتمّ نوره، و جهدوا فى إخفاء فضل أوصياء رسول اللّه صلى الله عليه و آله لينقلب النّاس على أعقابهم خاسرين. ففى مثل هذه الأعصار لم يكن بدٌّ من رجال يقومون بالحقّ، و يتركون التقيّة، و يظهرون آيات اللّه و بيّناته، و يصكّون على جباه الباطل و الظّلم و الطّغيان. و لولا مجاهدة هؤلاء بأموالهم و أنفسهم أوشك أن لايبقى من الإسلام إلّااسمه، و لا من القرآن و صاحبه الّذى لايفارقه إلّارسمه و ذكره؛ فكانوا هم الحلقة الواسطة بين الجيل الماضى و الجيل الآتى من المهاجرين و الأنصار و الّذين اتّبعوهم بإحسان. و لولا جهاد أمثال حجر، و ميثم، و عمرو بن الحمق، و عبداللّه بن عفيف الأزدى، و عبداللّه بن يقطر، و سعيد بن جبير، لاندرست آثار النّبوّة و آثار الأئمّة الطّاهرين القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴٠٨ من أهل بيته (عليهم آلاف السّلام و التّحية)؛ لغلبة الباطل على أجواء الحكومة الإسلاميّة، و ركوب رقاب النّاس بالظّلم و العدوان، و سيطرته على مراكز الدّعوة- و النّاس على دين ملوكهم-. قال المحقّق شيخنا العلّامة الأنصارى قدس

سره ما لفظه: «و المكروه منها [من التقيّة] ما كان تركها و تحمل الضّرر أولى من فعله، كما ذكر ذلك بعضهم فى إظهار كملة الكفر، و أنّ الأولى تركها ممّن يقتدى به النّاس إعلاءً لكلمة الإسلام». ولايختصّ هذا بتلك الأعصار، بل كل زمان كان الأمر فيه مثل عصر الأمويّين و أشباههم، كان الحكم فيه هو الحكم فيه، من دون أىّ تفاوت. و أمّا فى الأعصار المتأخّرة كعصر الصّادقين و الرّضا عليهم السلام و ما ضاهاه، الّذى لم يكن الأمر بتلك المثابة، كان الأولى فيه ارتكاب التقيّة- كما يظهر من كثير من أحاديث الباب-، إلّافى موارد تستثنى. و عليه لايبقى تعارض بين الأحاديث المرويّة عن أميرالمؤمنين عليه السلام، الآمرة بترك التقيّة فى العصر المتّصل بزمانه، الّذى ظهر فيه على النّاس رجل رحب البلعوم، إلى آخر ما ذكره من علائمه و آثاره و الدالة على أنَّ الرّاجح أو الواجب ترك التقيّة. و بين ما روى عن غيره من الأئمة عليه السلام، فى مثل أعصار الصّادقين و الأعصار المتأخّرة عنها، حيث كانت الرّخصة أحب إليهم؛ لعدم وجود خطر من هذه النّاحية على الإسلام و المسلمين. ولكن لاينافى ذلك عدم جواز التقيّة فى تلك الأعصار أيضاً على بعض الأشخاص، لخصوصيّات فيهم. و أمّا فى زماننا هذا فيتفاوت الحال بالنّسبة إلى الأشخاص و الظّروف و الحالات و تجاه ما يحدث من الحوادث و الهنات، فقد يجب أو يرجح أن يستن بسنة أصحاب أميرالمؤمنين و خواص بطانته عليه السلام. و أخرى يجب أو يرجح الإقتداء بأصحاب الصّادقين عليهما السلام. و من المأسوف عليه أنّى وجدت أنّ أكابر المحقّقين من أصحابنا لم يتعرّضوا القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۰۹ لهذه المسألة تعرّضاً واسعاً، و لم يبيّنوها بشكل يؤدّى حقّها، بل مرّوا عليها عاجلًا، مراعين جانب الاختصار، مع أنّها من الأهميّة بمكان لاينكر! نسأل المولى سبحانه التّوفيق لأداء ما هو الواجب علينا فى زماننا هذا، و أن يكشف لنا النّقاب عن وجه معضلاتها، و يهدينا سبل الحقّ، و ينتصف لنا من الأعداء، و يظهرنا عليهم، و يشفى صدور قوم مؤمنين، آمين ياربّ العالمين.

الأمر السادس: بعض ما تستحبّ فيها التقيّة و ضابطتها

قد عرفت أنّه من المظانّ الّتى يستحبّ فيها التقيّة، موارد العشرة مع العامّة بالمعروف، و قد عرفت دليله، و أنّ كثيراً من الرّوايات الواردة فى الباب (۲۶)، من أبواب الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر، من (الوسائل)، لاسيّما الرّواية ۲ و ۴ من هذا الباب، و الرّواية ۱۶ من الباب (۲۴)، و الرّوايات الكثيرة الواردة فى أبواب الجماعة و الدّخول فى جماعتهم، تدلّ على ذلك. ولكن ذكر شيخنا العلّامة الأنصارى فى كلام له: «و أمّا المستحبّ من التقيّة فالظّاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النصّ، و قد ورد النّص بالحثّ على المعاشرة مع العامّة، و عيادة مرضاهم، و تشييع جنائزهم، و الصّلاة فى مساجدهم، و الأذان لهم؛ فلايجوز التّعدّى عن ذلك إلى ما لم يردّ النّص من الأفعال المخالفة للحقّ، كذم بعض رؤساء الشّيعة للتحبّب إليهم. و يرد عليه أنّه لاخصوصيّة فى هذه الأمور، بعد التّعليلات الواردة فيها، أو ما يشبه التّعليل، و بعد كونها داخلة فى قاعدة «الأهمّ و المهمّ، و الأخذ بالأهمّ من المصالح و المفاسد» كما لايخفى. إلى هنا ينتهى كلامنا فى حكم التقيّة بحسب التّكليف، فلنشرع فى بيان حكمها الوضعى، و صحّة الأعمال المأتى بها تقيّة أو فسادها.

المقام الثالث: حكم العبادات و الأعمال الصّادرة تقيّة

اشارة

هل يجوز الاكتفاء بالأعمال الصّادرة على خلاف الواقع تقيّة أم لا؟ و قبل كلّ شى لابدّ من بيان الأصل الأوّلى فى المسألة كى يرجع إليه عند إعواز الدّليل على أحد الطّرفين، فنقول و من اللّه التوفيق: الظّاهر أنّ الأصل هنا هو الفساد، إذا كانت أدلّة الجزئيّة و الشّرطيّة

فى الجزء أو الشّرط الّذى أَخِلّ به تقيّة مطلقة. توضيح ذلك: إذا عمل بالتّقيّة فى الأحكام، كالصّلاة متكتفاً، أو الوضوء مع المسح على الخفّين؛ أو فى الموضوعات، كالإفطار فى يوم الشكّ خوفاً من سلطان جائر حكم بأنّه يوم عيد مع عدم ثبوته أو اليقين بأنّه من رمضان، فلا شكّ فى أنّه أخلّ ببعض الأجزاء أو الشّرائط، أو بعض الموانع، المعتبر عدمها فى صلاة المختار، أو وضوئه، أو صيامه. فلو كان دليل وجوب المسح على البشرة مثلًا عاماً شاملًا لحالتى الاختيار و الاضطرار، بحيث لم يختصّ وجوبه بالأوّل فقط، كان مقتضى الدّليل الحكم بفساد مثل هذا الوضوء، و كذا الصّلاة الّتى تؤتى معه. فهو و إن كان معذوراً من جهة التّقيّة فى ترك الوضوء الواجب عليه، إلّاأنّ معذوريّته تكليفاً لاتمنع عن فساد عمله، و لزوم الإعادة فى الوقت أو القضاء خارجه، وضعاً. إلا أن يدلّ دليل على إجزاء هذا العمل و صحّته، بحيث كان حاكماً على أدلّة الجزئيّة و الشّرطيّة و المانعيّة. فالأصل الأوّلى فى جميع هذه الأعمال هو الفساد مالم يثبت خلافه. و هل يجوز التّمسّك بحديث الرّفع لإثبات أصل ثانوى على الصّحة؛ لأنّ المقام داخل فى قوله صلى الله عليه و آله «و ما أكرهوا عليه و ما اضطر و إليه»؟ قد يقال: إنّه كذلك، و أنّه بناءً على شمول الحديث للأحكام الوضعيّة ترتفع الجزئيّة و ما شاكلها؛ لصدق الإضطرار على موارد التّقيّة بلاإشكال، بل صدق الإكراه عليها أيضاً أحياناً. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۱۱ ولكن الإنصاف، أنّه محلّ للإيراد صغرى و كبرى: أمّا الصّغرى، فلأنَّ عنوان الإكراه غير صادق هنا مطلقاً؛ لأنّه لابدّ فيه من توعيد و تخويف غير موجود فى موارد التّقيّة عادةً، لأنّ المأخوذ فى مفهومها هو الاختفاء، و هو لايساعد الإكراه الّذى يخالط العلم بالشئ. و أمّا الاضطرار فهو مختصّ بالتقيّة الصّادرة خوفاً، لا فى أمثال التقيّة بقسمها التحبيبى، أو مثل تقيّة إبراهيم عليه السلام مقدّمة لكسر الأصنام و إيقاظ عبدتها من نومتهم، بما هو مذكور فى كتاب اللّه العزيز، و أمثالها. فهذا الدّليل لوتمّ لكان أخصّ من المدّعى. و أمّا الكبرى، فهى متوقّفة على شمول حديث الرّفع للآثار الوضعيّة و عدم اختصاصه برفع المؤاخذة، مضافاً إلى أنّ الجزئيّة و الشّرطيّة- كما ذكر فى محلّه- ليستا من الأحكام الوضعيّة، و كذا المانعيّة، بل هى انتزاعات عقليّة عن الأمر بالجزء و الشّرط و ترك المانع، فتدبّر. و العجب من العلّامة الأنصارى قدس سره أنّه ذكر فى رسالته هنا أنّ «الإنصاف ظهور الرّواية فى رفع المؤاخذة» فأسقط دلالتها على المطلوب. لكنه ذكر فى (الفرائد) بعد ذكر الاحتمالات الثلاث فيها، بأنَّ رفع المؤاخذة أظهر. نعم، يظهر من بعض الأخبار الصّحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمّة بخصوص المؤاخذة. ثمّ ذكر رواية (المحاسن) المعروفة، فى الإكراه على الحلف بالطّلاق و العتاق و صدقة ما يملك، فجعلها شاهدة على عدم اختصاص الحديث برفع خصوص المؤاخذة. اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّه قد رجع عن عقيدته فى الرسالة، و الأمر سهل. هذا ولكن ذكرنا فى محلّه من أصل البراءة أنّ الرّفع هنا مقابل الوضع، و هو وضع الفعل على عاتق المكلّف، فكأنَّ الفعل الواجب أو ترك الحرام وُضع على المكلّف فى عالم الاعتبار، و له ثقل. فالموضوع هو نفس الأفعال أو التّروك، لا التكليف من الوجوب أو الحرمة، بل التّكليف هو نفس الوضع لا الموضوع، و أمّا الموضوع عليه فهو المكلّف، تدبّر جيّداً. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۱۲ فمتعلّق الرّفع أيضاً الأفعال الخارجيّة الّتى لها ثقل فى عالم الاعتبار، فهو كناية عن نفى التّكاليف، كما أنّ الوضع كناية عن التّكليف. و الحاصل أنّ نائب الفاعل فى رَفع أو وَضع عنه- لاوضع عليه الّذى هو بمعنى التّكليف- هو نفس الأفعال، فرفعها كناية عن عدم التّكليف بها. فعلى هذا يمكن أن يقال: إنّ المسح على البشرة إذا اضطرّ إلى تركه للتقيّة، بنفسه مرفوع عن عاتق المكلّف فليس مأموراً به، و كذا أشباهه. فنفس الأجزاء و الشّرائط و ترك الموانع داخلة تحت حديث الرّفع، ترتفع عن المكلّف عند اضطراره الى تركها، فلا مانع من شمول الحديث بنفسه لها. و يكون حديث (المحاسن) مؤيّداً له. و تتمّة الكلام فى محلّه. ولكن قد عرفت أنّ حديث الرّفع لو تمّ لم يشمل إلّاموارد الاضطرار من التّقيّة، لاجميع أقسامها على اختلافها. فتلخّص ممّا ذكر أنَّ شمول حديث الرّفع لجميع موارد المسألة مشكل. هذا تمام الكلام فى تأسيس الأصل فى المسألة. و قد تحصّل منه أنّ الأصل الأوّلى هو الفساد، إلّاأن يدلّ حديث الرّفع أو دليل خاصّ من عمومات التّقيّة و غيرها على الصحّة.

هل هنا عموم أو إطلاق يدلّ على الإجزاء؟

لاينبغى الشكّ فى أنَّ أمر الشّارع المقـدّس بإتيان عبادة على وفق التقيّة يوجب الإجزاء، كما إذا قال: امسح على الخفّ عند التقيّة، أو: صلّ متكتّفاً، أو شـبه ذلك. و فى الحقيقـة هذا داخل فى المأمور به بالأمر الإضـطرارى، نظير الصّـلاة مع الطّهارة المائيّة، و قد حقق فى محلّه أنّ الأـوامر الإضـطرارية تـدلّ على الإـجزاء بلاـ إشـكال و لايجب إعادتها بعـدها. نعم، الكلام هنا فيما إذا كانت التقيّـة فى بعض الوقت أو فى تمـام الوقت، كالكلاـم هناك إذا كان الإضـطرار- كفقـدان الماء- فى خصوص الوقت أو تمامه. القواعـد الفقهيـة، ج ۱، ص: ۴۱۳ فإن كان هناك إطلاق يدلّ على جواز العمل بالتقيّة لو اضطرّ إليها، و لو فى بعض الوقت، أجزأه و لاتجب الإعادة فى الوقت إذا ارتفع سـبب التقيّـة؛ و أمّا لو لم يكن هناك عموم أو إطلاق كذلك، لم يجز الاكتفاء به، بل لابدّ أن يكون العذر شاملًا و مسـتوعباً لجميع الوقت، كمـا ذكر مثـل ذلك كلّه فى التيمّم و سائر الأبـدال الاضـطراريّة. و عليه يبتنى جواز البـدار فى أوّل الوقت و عـدمه، إذا كان مصاحباً للعـذر فى أوّله مع رجاء زواله فى آخره. هـذا كلّه إذا ورد الدّليل على جواز العمل بالتقيّة فى العبادة بعنوانها العام، أو فى خصوص عبادة معيّنة كالصّلاة مثلًا، فإنّها- على كلّ حال- أخصّ من أدلّة تلك العبادة أو كالأخصّ. و أمّا إذا ورد الأمر بها بعنوان غير عنوان العبادة بل بعنوان عام، كقوله: «التّقيّة فى كلّ ما يضطرّ إليه الإنسان»، فإنّ ذلك لايدلّ على الإجزاء، و لايدخل تحت أدلّة الأوامر الإضطراريّة؛ فإنّ غاية ما يستفاد من ذلك، جواز العمل على وفق التقيّة و لو استوجب ارتكاب ما هو محرّم بالذّات. فهو كالدّليل الدّال على «إنّ كلّ شـى حرّمه اللّه فقـد أحلّه لمن اضـطرّ إليه»؛ فإنّه لايـدلّ على أزيد من الحكم التّكليفى و جواز العمل عند الضّـرورة، و لا دلالة له على الحكم الوضـعى من حيث الصـحّة و الفساد. و للمحقّق الأجلّ شـيخنا العلّامة الأنصارى قدس سره فى المقام كلام لايخلو عن نظر: قال فى رسالته المعمولة فى المسألة فى ملحقات مكاسبه: «اللازم ملاحظة أدلّة الأجزاء أو الشّرائط المتعذّرة لأجل التّقيّة، فإن اقتضت مدخليّتها مطلقاً، فاللازم الحكم بسـقوط الأمر عن المكلّف حين تعذّرها، و لو فى تمام الوقت، كما لو تعذّرت الصّلاة فى تمام الوقت إلّامع الوضوء بالنّبيذ، إلى أن قال- فهوكفا قد الطّهورين. و إن اقتضت مدخليّتها فى العبادة بشـرط التمكّن منها دخلت فى مسألة أولى الأعذار، فى أنّه إذا اسـتوعب العذر الوقت، لم يسـقط الأمر رأساً، و إن كان فى جزء من الوقت، كان داخلًا فى مسألة جواز البدار لهم و عـدمه» هذا محصّل كلامه. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۱۴ و الحقّ أن يقال: إنّه لابـدّ من ملاحظـة أدلّة جواز التّقيّة، فإن كانت ناظرة إلى العبادات كانت حاكمة عليها، و لا يلاحظ النّسبة بينهما كما عرفت، و كانت كالأوامر الإضطراريّة الواردة فى أجزاء العبادات و شـرائطها. و إن لم تكن كـذلك بل كانت دالّـة على جواز التقيّة مطلقاً بعنوان الاضـطرار، فلا دلالة لها على الإجزاء. نعم، لو كان فى أدلّـة الأـجزاء و الشّـرائط قصور، بحيث كانت مختصّـة بحال الاختيار فقط كان العمل مجزياً؛ لسـقوط الجزء و الشّـرط حينئـذ، و أمّا لو كانت مطلقـة- كما هو الغالب فيها- فلا وجه للإجزاء. و إذ قـد تبيّن ذلك فلنرجع إلى إطلاقات أدلّـة التقيّة و ملاحظة حالها و أنّها من أىّ القسـمين، و كـذلك الأدلّـة الخاصّـة الواردة فيها و ملاحظة حدودها و خصوصـيّاتها. فنقول: يدلّ على الإجزاء روايات: ۱- ماروه الكلينى قـدس سـره فى (الكـافى) عن أبى عمر الأعجمى، عن أبىعبـداللّه عليه السـلام- فى حـديث-: (و التقيّـة فى كلّ شـىء، إلّافى النّبيـذ، و المسـح على الخفّين) «۱» و هو دليـل عـام نـاظر إلى العبادات أيضاً، بقرينـة اسـتثناء المسـح على الخفين؛ فإنّه إخراج ما لولاه لدخل. فهو شاهد على كون العام بعمومه ناظراً إلى الأعمال العباديّة الّتى تصدر عن تقيّة. ولكن فى سند الحديث ضعف ظاهر؛ لجهالة حال أبى عمر الأعجمى، بل لم يعرف اسـمه. و كأنّه لاروايـة للرّجل إلّافى هذا الباب فقط. ۲- ما رواه فى (الكافى) أيضاً بسند صحيح عن زرارة قال: (قلت له: فى مسح الخفّين تقيّة؟ فقال: ثلاثة لا أتقى فيهنّ أحداً، شـرب المسكر، و مسح الخفّين، و متعة الحجّ) «۲» فإنّ مفهومها جواز التقيّـة فى غيرها من العبادات، و حيث إنّ اثنين منها من القواعـد الفقهيّة، ج ۱، ص: ۴۱۵ العبادات فهى تدلّ على جريان التقيّـة فى غيرهـا مطلقـاً حتّى العبـادات، فتكون نـاظرة إليهـا أيضـاً، فيثبت المقصود؛ و هو تحصـيل عموم يـدلّ على الأـمر بها حتّى فى العبادات، يسـتكشف منه الإجزاء. و قد مرّ فى باب التقيّة المحرّمة معنى إسـتثناء هذه الثلاثة و معنى اسـتنباط زرارة اختصاص الثلاثة به عليه السـلام دون غيره، و أنّه فى غير محلّه، و مخـالف لغيره من الأحـاديث، فراجع هنـاك. ۳- ما عن (الخصال) بإسـناده عن على عليه

السـلام فی حدیث الأربعمأة قال: (لیس فی شـرب المسکر و المسح علی الخفّین تقیّة) «۱» و دلالـته کسابقه من حیث المفهوم و غیره: ۴- ما روی عن درست الواسـطی، عن محمّـد بن فضل الهاشـمی، قال: (دخلت مع إخوانی علی أبی عبداللّه علیه السـلام فقلنا: إنّا نرید الحجّ، و بعضـنا صـرورة، فقال: علیک بالّتمتّع، ثمّ قال: إنّا لانتّقی أحـداً بالّتمتّع بالعمرة إلی الحـجّ، و اجتناب المسـکر، و المسـح علی الخفّین، معناه: انا لانمسح) «۲». و هو أیضاً دلیل أو مشـعر بجواز التقیّـة فی غیر هذه الثلاثة. ۵- ما رواه فی (الوسائل) عن سـماعة قال: (سألته عن رجل کان یصـلّی فخرج الإمام و قد صـلّی الرّجل رکعة من صلاة فریضة، قال: إن کان إماماً عدلًا فلیصلِّ أخری و ینصرف، و یجعلهما، تطوعاً، و لیدخل مع الإمام فی صلاته کما هو، و إن لم یکن إمام عدل فلیبن علی صلاته کما هو، و یصلّی رکعة أخری، و یجلس قـدر ما یقول: (أشـهد أن لا اله إلّااللّه وحـده لاشـریک له، و أشـهد أنّ محمّـداً عبده و رسوله) ثمّ لیتمّ صـلاته معه علی قدر ما استـطاع؛ فإنّ التقیّة واسعة، و لیس شیء من التقیّة إلّاو صاحبها مأجور علیها إن شاء اللّه) «۳». القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۴۱۶ و هذه من أقوی الرّوایـات دلالـة علی جواز التقیّـة فی العبـادات، و الاکتفاء بها کما فی الأوامر الاضـطراریّة مثل التیمّم و نحوه. و یمکن من هـذه الرّوایات إستفادة حکم العبادات بالخصوص، و أمّا ما یدلّ علی عنوان عام تدخل العبادات تحته بعمومه و إطلاقه فهو أیضاً کثیر، منها: ۶- ما رواه أیضاً فی (الکافی) عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام قال: (التّقیّة فی کلّ ضرورة، و صاحبها أعلم بها حین تنزل به). «۱» ۷- ما رواه أیضاً فی (الکافی) عن زرارة و محمّد بن مسلم و غیرهما، قالوا: (سمعنا أباجعفر علیه السلام یقول: التقیّة فی کلّ شئ یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه اللّه). «۲» ۸- ماروی فی (المحاسن) عن عمر بن یحیی بن سالم (أو معمر بن یحیی)، عن أبی جعفر علیه السـلام قال (التقیّة فی کلّ ضـرورة). «۳» ۹- ماروی فی (الکافی) عن مسـعدة بن صدقة، عن أبی عبداللّه علیه السـلام- فی حدیـث- قال: (فکلّ شئ یعمله المؤمن بینهم لمکان التقیّـة ممّا لایؤدّی إلی الفساد فی الدّین فإنّه جائز). «۴» دلّت هذه الرّوایات الأربع علی أنّ التقیّة تجری فی کـلّ مـا یضـطرّ إلیه الإنسان. و ظاهرها و إن کان الجواز من حیث الحکم التّکلیفی و الجواز فی مقابل الحرمـة الموجودة فی الشـئ بعنوانه الأوّلی، إلّـاأنّ عمومهـا یـدلّ علی جریانها فی العبادات أیضاً، لاسـیّما أنّ التقیّـة فیها من أظهر مصادیقها و من أشـدّها و أکثرها ابتلاءً. و الجواز التّکلیفی بإتیـان العبـادة علی وجه التقیّـة لـدفع مـا یترتّب علی ترکه من الضـرر و إن کان لاینافی وجوب إعادتها فی الوقت أو خارجه إذا ارتفع العـذر، ولکن هـذا أمر یحتاج إلی البیان لغالب النّاس و التّوجیه إلیه، و سـکوت هذه العمومات و سائر أدلّة وجوب التقیّة أو جوازها فی مواردها، عن الإشارة إلی وجوب القضاء أو الإعادة، ممّا القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۴۱۷ یوجب الاطمئنان بجواز الإکتفاء بما یؤتی تقیّـة، و لو لم تکن العمومات السّابقـة. و الحاصل أنّ هـذه الرّوایات المطلقة و الرّوایات السّابقة- بعد معاضدة بعضـها ببعض- تؤسّـس لنـا أصـلًا عامـاً، و هـو جـواز الاکتفـاء بالعبـادات الّتی یـؤتی بهـا تقیّـة فی مواردهـا، کمـا فی الأوامر الواقعیّة الاضـطراریّة. و هنـاک روایـات أُخر واردة فی أبواب الصّـلاة و غیرهـا، تـدلّ أو تشـیر إلی صـحّة العمل المأتی به علی وجه التقیّـة فی موردها بالخصوص. و فی مجموع هذه غنی و کفایة علی ما نحن بصدده من صـحّة العبادات فی حال التقیّة من غیر حاجة إلی الإعادة و القضاء. و هناک مسألة مهمّة هی کالتتمّة لهذه المسألة، نفردها بالبحث لمزید الإهتمام بها، و هی حال الصّلاة الّتی یؤتی بها تحبیباً و توسّلًا إلی حفظ الوحدة مع المخالفین فی المذهب، و حکم الاکتفاء بها.

المقام الرابع: حکم الصلوة التی یؤتی خلف المخالف و المعاند فی المذهب تحبیباً و حفظاً للوحدة

لا إشـکال و لا کلام فی جواز الصـلاة خلف المخالف فی المـذهب عنـد الخوف و جواز الاعتـداد بها. و هل یجب فیها ملاحظة عدم المندوحـة و عـدم امکان الصـلاة فی زمان أو مکان آخر؟ فیه کلام سیأتی إن شاءاللّه فی تنبیهات التقیة. إنّما الکلام فی أنه هل یجوز الصـلاة خلفهم عند عدم الخوف أیضاً، بل من باب حسن العشرة معهم، و التحبّب إلیهم، کما هو کذلک فی عصرنا هذا غالباً، لا سیّما فی مواسم الحـج، فإنَّ عدم الحضور فی جماعتهم لیس ممّا یخاف منه علی نفس أو مال أو عرض، و لکن الدخول معهم فی صـلاتهم أوفق بالأخوّة الاسـلامیة و أقرب الی حسن العشـرة؟ ظاهر طائفـة کثیرة من الأخبار رجحان ذلک و الندب الیه مؤکّداً، بل لعلها متواترة

فی هذا المضمون. القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۴۱۸ و هل ینوی الاقتداء بها، أو ینوی منفرداً و یقرأ فی نفسه مهما أمکن، و یأتی بما یأتی به المنفرد، و لکن یاتی بالأفعال معهم للغایات المذکورة؟ ثم لو قلنا بأنّه ینوی الاقتداء فهل یعتّد بتلک الصلاة، أو یصلّی صلاة أخری قبلها او بعدها علی وفق مذهبه؟ و لو قلنا: إنّه لا ینوی الاقتداء، بل یصلّی صلاة المنفرد، فهل یعتد بها اذا أخلّ ببعض الأجزاء او الشرائط حفظاً لظاهر الجماعة، أو یختص الاعتداد بها بما کان حافظاً لجمیع الأجزاء و الشرائط؟ لابدّ لنا قبل کل شیء من ذکر الأخبار الواردة فی المسألة، المتفرقة فی أبواب الجماعة، ثم استکشاف الحق فی جمیع ذلک منها. و هی روایات: ۱- ما رواه الصدوق فی (الفقیه) عن زید الشحام، عن الصادق علیه السلام قال: (یا زید خالقوا الناس بأخلاقهم، صلّوا فی مساجدهم، و عودوامرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و إن استطعتم ان تکونوا الأئمة و المؤذّنین فافعلوا، فإنکم اذا فعلتم ذلک قالوا: هؤلاء الجعفریة، رحم اللّه جعفراً ما کان أحسن ما یؤدّب أصحابه و اذا ترکتم ذلک قالوا: هؤلاء الجعفریة، فعل اللّه بجعفر، ما کان أسوأ ما یؤدّب أصحابه) «۱». لاشک أنَّ المراد بالصلاة فی مساجدهم الصلاة معهم و بجماعتهم، لا الصلاة منفرداً فی المساجد التی یجتمعون فیها. و أمّا دلالتها علی جواز الاعتداد بتلک الصلاة فلیس إلّابالاطلاق المقامی، و لکن یمکن عدم کونها بصدد البیان من هذه الجهة. ۲- ما رواه الصدوق ایضاً، عن حمّاد، عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّه قال: (من صلّی معهم فی الصف الاول کان کمن صلّی خلف رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی الصف الاول) «۲». القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۴۱۹ ۳- ما فی (الکافی) عن الحلبی، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: (من صلّی معهم فی الصف الأول کان کمن صلی خلف رسول اللّه صلی الله علیه و آله) «۱». ۴- ما رواه الشیخ فی (التهذیب) عن اسحاق بن عمار قال: (قال لی أبو عبد اللّه علیه السلام: یا إسحاق أتصلّی معهم فی المسجد؟ قلت: نعم، قال: صلِّ معهم، فإنَّ المصلّی فی الصف الأول کالشاهر سیفه فی سبیل الله)» .و ظاهر هذه الأحادیث الثلاثة المتقارب مضمونها رجحان الصلاة معهم مع نیة الاقتداء بهم، کما أنَّ ظاهرها جواز الاکتفاء بها و عدم وجوب إعادتها، إلّاان یدل علیه دلیل من الخارج. و الحاصل أنّا لو خلیّنا و هذه الروایات لحکمنا بجواز الدخول معهم فی صلوتهم، و نیة الاقتداء بهم، و الاعتداد بتلک الصلاة مهما کانت مخالفة لما علیه مذهبنا. و کأنَّ وجه التشبیه بالصلاة خلف رسول الله صلی الله علیه و آله من حیث أثرها فی عزّ المسلمین و شوکتهم و قصّ ظهور الأعداء، و لذا شبّه بمن یشهر سیفه فی سبیل الله. إلّا أنّه قد یدّعی مخالفة أمثال هذه الظهورات لما علیه الطائفة، کما ستعرف دعواه فیما سیمر علیک إن شاءاللّه من کلام (الحدائق). ۵- ما رواه فی (المحاسن) عن عبد الله بن سنان، قال: (سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: أوصیکم بتقوی الله عزّ و جلّ، و لا تحملوا الناس علی أکتافکم فتذلوا، إنَّ الله تبارک و تعالی یقول فی کتابه: «و قولوا للناس حسناً» ثم قال: عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و اشهدوا لهم و علیهم، و صلّوا معهم فی مساجدهم) «۳». ۶- ما رواه علی بن جعفر فی کتابه، عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: (صلّی حسن و حسین خلف مروان، و نحن نصلّی معهم!). «۴» القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۴۲۰ ۷- ما رواه احمد بن محمد بن عیسی فی نوادره، عن سماعة قال: (سألته عن مناکحتهم و الصلاة خلفهم، فقال: هذا أمر شدید لن (إن) تستطیعوا ذلک، قد انکح رسول الله صلی الله علیه و آله و صلّی علی علیه السلام وراءهم). «۱» و هذه الروایات الثلاث أیضاً ظاهرة فی جواز الصلاة معهم تحبیباً و حفظاً لوحدة الأمة، أو شبه ذلک- نعم، یمکن أن تکون روایة علی بن جعفر ناظرةً إلی حال الخوف علی النفس و شبهه-. کما أنَّ ظاهرها نیة الاقتداء و الاعتداد بتلک الصلاة. و عطف الصلوة علی النکاح دلیل آخر علی ان المراد الاتیان بالصلاة الواجبة الواقعیة معهم و الاکتفاء به. کما أنّ قوله علیه السلام: (هذا أمر شدید لن (إن) تستطیعوا ذلک) أیضاً ناظر الی هذا المعنی؛ إذ لو کان المراد اتیان الصلوة منفرداً فی نفسه، و إظهار کونها جماعة مع عدم القصد إلیها، أو الاتیان بها و إعادتها بعد ذلک أو فعلها قبلها، لم یکن أمراً شدیداً لا یتعدرون علیه، بل هما من الأمور السهلة التی یستطیع علیها کل أحد. ۸- ما رواه الصدوق مرسلًا قال: (قال الصادق علیه السلام: إذا صلیّت معهم غفر لک بعدد من خالفک «۲». و دلالتها علی أصل الجواز کغیرها ظاهرة، إلّاأنّ إطلاقها من حیث الاکتفاء بها و کونها بصدد البیان من هذه الجهة قابل للتأمل و الکلام. إلی غیر ذلک ممّا یطلع علیه الخبیر المتتبع. هذا و یظهر من غیر واحدة من الروایات الواردة فی الباب (۶) من أبواب الجماعة أنّه لا یحتسب بتلک الصلاة، بل یصلّی قبلها أو بعدها، فتکون

الصلاة الفريضة ما يصلّى قبلها أو بعدها، و تكون الصلاة معهم مستحباً أو واجباً للتقية تحبيباً أو خوفاً. و إليك بعض هذه الروايات: ١- ما رواه الصدوق فى (الفقيه) عن عمر بن يزيد، عن أبى عبداللّه عليه السلام أنه قال: (ما القواعد الفقهية، ج١، ص: ٤٢١ منكم أحد يصلّى صلاة فريضة فى وقتها، ثم يصلّى معهم صلاة تقية و هو متوضىء، إلّا كتب اللّه له بها خمساً و عشرين درجة، فارغبوا فى ذلك) «١». و لو كان الاقتداء بهم جائزاً لم يكن وجه فى الترغيب إلى الصلاة فرادى قبل ذلك فى بيته، فهذا الترغيب دليل على عدم جواز الاعتداد بتلك الصلاة. أللّهم إلّاأن يقال: إنَّ هذا النحو من الجمع مندوب إليه، و لا دلالة فى الحديث على وجوبه، فلا ينافى جواز الاقتداء بهم فى صلاتهم، و لو تحبيباً لهم. و لكن هذا الحمل لا يخلو عن بُعدٍ، فتأمّل. ٢- و ما رواه أيضاً عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: (ما من عبد يصلّى فى الوقت و يفرغ، ثم يأتيهم و يصلّى معهم و هو على وضوء، إلّاكتب اللّه له خمساً و عشرين درجة) «٢». ٣- و ما رواه هو أيضاً عن عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال أيضاً: (إنَّ على بابى مسجداً يكون فيه قوم مخالفون معاندون، و هم يمسون فى الصلاة، فأنا أصلّى العصر، ثم أخرج فأصلّى معهم، فقال: أما ترضى ان تحسب لك بأربع و عشرين صلاة) «٣». ٤- ما رواه الشيخ عن نشيط بن صالح، عن أبى الحسن الأول عليه السلام قال: (قلت له: الرجل منّا يصلّى صلاته فى جوف بيته مغلقاً عليه بابه، ثم يخرج فيصلّى مع جيرته، تكون صلاته تلك وحده فى بيته جماعة؟ فقال: الذى يصلّى فى بيته يضاعف اللّه له ضعفى أجر الجماعة، تكون له خمسين درجة، و الذى يصلّى مع جيرته يكتب له أجر من صلّى خلف رسول اللّه صلى الله عليه و آله، و يدخل معهم فى صلاتهم فيخلف عليهم ذنوبه و يخرج بحسناتهم) «۴». و الذى يظهر بالتأمل فيها أنّه أراد بما أجابه إمضاء فعل السائل بفعل الصلاتين، و القواعد الفقهية، ج١، ص: ٤٢٢ أنّه يؤجر أجران على كل واحد، فلو كان الاعتداد بصلاة المخالف او المعاند جائزاً، لم يحتج إلى مثل ذلك، و لا سيّما أنه كان فى شدة حتى أغلق عليه بابه عند الصلاة وحده، فتدبر. و يمكن أن يكون المراد جواز الاعتداد بكل من الصلاتين، و أنَّ الأول له ضعف أجر الجماعة، و أنَّ ثواب الثانى ثواب من صلّى خلف رسول اللّه صلى الله عليه و آله. إلى غير ذلك ممّا يدل على هذا المعنى. هذا مضافاً إلى الروايات الكثيرة الدالة على عدم جواز الصلاة خلف المخالف و المعاند و غيرهما، الواردة فى الأبواب: (١٠) و (١١) و (١٢). فلعل الجمع بين مجموع هذه الروايات و الطائفة الأولى الدالة بإطلاقها على جواز الاقتداء معهم و الدخول فى جماعتهم، هو الحمل على ما اذا صلّى صلاته قبل أو بعد الصلاة معهم اذا قدر عليه و لم يكن هناك خوف. و بالجملة القول بجواز الاكتفاء بتلك الصلاة إذا صلّاها معهم تحبيباً و لم يكن هناك تقية من غير هذه الناحية مشكلٌ، و إن كان ظاهر إطلاق الطائفة الأولى من الروايات ذلك. هذا و لكن لا شك فى جواز الدخول معهم فى صلاتهم، على ما يدل عليه الطائفة الأولى و غيرها. فما يظهرمن بعض أحاديث الباب من عدم الاقتداء معهم و ارائتهم كأنه يصلّى معهم و لا يصلّى، لابدّ من حمل على ما لا ينافى ذلك، فراجع و تدبّر. ثم أنّه لا يخفى أنَّ جميع ما ذكرنا إنما هو فى التقية بعنوان التحبيب أو حفظ الوحدة، و أمّا التقية خوفاً فلا إشكال فى الاكتفاء بما يؤتى معها. و هل يعتبر فيها عدم المندوحة، يعنى عدم إمكان الصلاة صحيحة تامة فى غير ذاك الوقت أو غيرذاك المكان؟ فيه كلام يأتى إن شاءاللّه فى تنبيهات المسألة.

المقام الخامس: التنبيهات

اشارة

بقى هنا مسائل هامة ترتبط بالتقية او تلحق بها نذكرها فى طى تنبيهات:

التنبيه الأول: هل تختص التقيّة بما يكون عن المخالف فى المذهب؟

لاشك فى أنَّ أكثر روايات الباب ناظرة إلى حكم التقيّة عن المخالفين، و قد يوجب هذا توهم اختصاص حكمها بهم فقط، و أنّها لا

تجرى فى غيرهم. قال العلّامة الانصارى قدس سره فى رسالة المعمولة فى المسألة ما نصّه: «و يشترط فى الأول (يعنى الأدلة الدالة على إذن الشارع بالتقيّة) أن تكون التقيّة من مذهب المخالفين؛ لأنّه المتيقن من الأدلة الواردة فى الإذن فى العبادات على وجه التقيّة، لأنَّ المتبادر من التقيّة التقيّة من مذهب المخالفين، فلا يجرى فى التقيّة عن الكفار أو ظلمة الشيعة. لكن فى رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهرمنه عموم الحكم لغير المخالفين، مع كفاية عمومات التقيّة فى ذلك». و أشار بقوله: «فى رواية مسعدة بن صدقة الآتية» إلى ما رواه عن أبى عبداللّه عليه السلام فى تفسير ما يتّقى فيه: (أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدّى إلى الفساد فى الدين فإنّه جائز) «۱». أقول: لا- ينبغى الشك فى عدم اختصاص التقيّة لغة و لا اصطلاحاً و لا دليلًا بخصوص ما كان فى قبال المخالفين فى المذهب من العامّة؛ لما قد عرفت من أنها إخفاء العقيدة أو عمل دينى لما فى إظهاره من الضرر، و أنَّ ملاكها فى الأصل قاعدة الأهمّ و المهمّ و ترجيح المحذور الأخفّ لدفع محذور الأهم، و أنّها قاعدة عقلية يشهد بها جميع العقلاء على اختلاف مذاهبهم و مشاربهم، و لو انكرها بعضٌ باللسان لبعض الدواعى فهو مؤمن بها بالجنان و تظهر فى أعماله و أحواله عند اضطراره إليها. و من الواضح أنه ليس فى شيء من ذلك اختصاص بالمخالفين، بل لا فرق فى ذلك بينهم و بين الكافرين أو ظلمة الشيعة. بل انّ ما يبتلى به كثير من الناس و لاسيّما الضعفاء فى قبال ظلمة الشيعة أكثر و أهم مما يبتلون به تجاه غيرهم، و إن القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۲۴ لم يكن ذلك فى العبادات، بل كان فى غيرها. هذا مضافاً إلى ورود كثيرٍ من روايات الباب بل بعض الآيات من الذكر الحكيم، فى التقيّة من الكافرين و أشباههم، مثل ما ورد فى إبراهيم عليه السلام و تقيّته من قومه، و تقيّة مؤمن آل فرعون، و ما ورد فى تقيّة عمّار بن ياسر من مشركى مكة، و غير واحد من المسلمين الأوّلين منهم أيضا. و كذا ما ورد فى حق رجلين أخذهما مسيلمة الكذاب و أجبرهما على الشهادة بنبوّته، فأظهر واحد الكفر و نجى، و لم يظهر الآخر فقتل، فبلغ الخبر النبى عليه السلام فاستصوب فعل كل واحد منهما، لما فيه من مصلحة خاصة. و قد مرّت جميع هذه الروايات و الآيات فى أوائل البحث فى القاعدة، فراجع. بل انّ لفظة التقاة المذكورة فى كتاب اللّه فى مورد واحد فقط إنما هى فى قبال المشركين. «۱» إذن لا يبقى شك فى عموم الحكم، و لا نحتاج إلى خصوص رواية مسعدة بن صدقة، أو اطلاقات الباب و عموماتها. و عليه لا يبقى شك فى عموم الحكم للكفار و ظلمة الشيعة، بل قد مرّ أنّه قد يُتّقى منهم فى عصرنا هذا بما لا يُتّقى من أهل السنّة. و منه يظهر أيضاً أنه لا فرق فى ذلك بين أن يكون ذلك مذهباً منهم أو لا؛ مثلًا: ترك حج التمتع ليس مذهباً لجميع فرق العامة، و كذا التكتّف فى الصلاة، و قد يجّوز علماؤهم تركهما، و لكن قد يكون هناك بعض العوام لا- يرخّصون ذلك، و يرون فيه «رفضاً» فى عقيدتهم، بل قد يكون هناك عادة خاصة دينية عندهم فيرونها لازمة أو دليلًا على العقيدة بمذهبهم، فكل ذلك قد لا يمكن مراعاته إلّابترك بعض الواجبات، أو تغيير فيها، أو فعل بعض المحرّمات، فلا شك أنَّ كل ذلك جائز عند الاضطرار إليه من باب التقيّة و طبقاً لأدلّتها.

التنبيه الثانى: هل التقيّة تجرى فى الأحكام و الموضوعات معاً؟

لا إشكال فى جريان أحكام التقيّة فى الأحكام، كالمسح على الخفين، أو التكتّف فى الصلاة، أو غير ذلك ممّا لا يحصى. إنما الكلام فى جريانها فى الموضوعات، كالحكم بهلال شوال أو ذى الحجة بالنسبة إلى الصيام و الحج. و كثيراً ما يتفّق أن يحكم حاكمهم بهلال شوال أو ذى الحجة، فيفطرون، و يحجّون على أساس ذلك، و هناك أناس من أصحابنا لو لم يتبعوهم فى هذا الحكم يتحمّلون منهم أشدّ المشاق، فهل يجوز متابعتهم فى تشخيص هذه الموضوعات و العمل معهم و إن لم تثبت هذه الموضوعات عندنا بطرق صحيحة، أو ثبت خلافها أحياناً، و هل تجرى هنا أدلة التقيّة أم لا؟. لاشك أنَّ موضوعات أحكام الشرع التى نتكلم فيها على قسمين: ۱- قسم يكون من الموضوعات الشرعية التى يكون بيانها بيد الشارع المقدّس، كوقت المغرب، و أنّه استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقية. ۲- و قسم يكون من الموضوعات الخارجية المحضة، كالهلال و رؤيته. لا إشكال فى القسم الأول، لأنّه يعود بالأخير إلى

الاختلاف فى الحكم. و أما القسم الثانى- و الذى هو محل الكلام فعلًا- فهو أيضاً على اقسام: فتارة نعلم خطأهم فيها، و أخرى نشك. و منشأ الخطأ قد يكون فى كشف الواقع بالطرق الخارجية المعمولة، و أخرى فى إعمال طريق شرعى معتبر عندهم باطل عندنا، كالركون إلى بعض الشهود من غير الفحص عن حالهم، لعدم وجوبه عندهم مع وجوبه عندنا. لا ينبغى الإشكال فى القسم الأخير أيضاً، لأنّه أيضاً راجعٌ إلى التقيّة فى الأحكام، و جوازها هنا لعلّه ممّا لا- كلام فيه، فتدبّر. يبقى الكلام فى الموضوعات الخارجية المحضة، سواء علمنا بخطئهم فيها، أو شككنا و لم يثبت عندنا. و الكلام هنا أيضاً تارة يكون من حيث الحكم التكليفى، و أخرى من حيث الحكم الوضعى: القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۲۶ أمّا من ناحية الحكم التكليفى فلا إشكال فى جواز العمل مثلهم عند الضرورة و اجتماع شرائط التقيّة. و سيأتى أنَّ بعض الأئمة عليهم السلام قد وقعوا بأنفسهم فى الضرورة من هذه الناحية أحياناً، و عملوا بالتقيّة، كإفطار الصادق عليه السلام صوم آخر يوم من رمضان (أو يوم الشك) خوفاً من المنصور عند حكمه بهلال شوال؛ لما كان فى مخالفة الجبّار العنود من الخوف على النفس النفيسة المقدّسة، كما ورد فى بعض الروايات، و ستأتى الإشارة إليه إن شاء اللّه عن قريب. و يجرى هنا جميع ما دلّ على جواز التقيّة عند الضرورة، و دليل العقل. إنما الكلام فى الناحية الثانية، و هى صحة العمل إذا أتى به فى غير محلّه تقيّة منهم، و إجزاؤه عن الواقع الصحيح. فهل تشمله الإطلاقات السابقة الدالة على الإجتزاء بالعمل، مثل قوله عليه السلام فى رواية أبى عمر الأعجمى: (و التقيّة فى كل شىء إلّافى النبيذ، و المسح على الخفين) «۱». ظاهره صحة العبادات التى يؤتى بها على وفق التقيّة، إلّافى الموارد المستثناة التى مرّ الكلام فيها. و كذا قوله فى رواية زرارة: (ثلاثة لا أتّقى فيهنَّ أحداً: شرب المسكر، و مسح الخفين، و متعة الحج) «۲». و هكذا الرواية (۱۸) من الباب (۳۸) من أبواب الوضوء. و الرواية (۵) من الباب (۳) من أقسام الحج. نعم، ظاهر قوله عليه السلام فى حديثه مع المنصور: (إفطارى يوماً و قضاؤه أيسر علىَّ من أن يضرب عنقى) «۳» دليل على عدم الاجتزاء بذاك الصوم و لزوم قضائه. و لكن سيأتى- إن شاءاللّه- فى ذيل البحث وجهه، بحيث لا يبقى شك من هذه الناحية. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۲۷ و على كل حال، الإنصاف أنَّ الاطلاقات بنفسها، أو لا- أقل بإلغاء الخصوصية عن موارد الأحكام و تنقيح المناط فيها، تشمل ما نحن فيه. فالعمل على طبق موازين التقية هنا مجزٍ و رافع للتكليف، لا سيّما بالنسبة إلى الحج و ثبوت الهلال فيه، الذى يمكن القول باستقرار السيرة عليه فى جميع الأعصار. قال الفقيه المحقق النابه صاحب (الجواهر) فى كلام له فى كتاب الحج ما نصّه: «بقى شىء مهمّ تشتد الحاجة إليه، و كأنّه أولى من ذلك كله بالذكر و هو أنه لو قامت البيّنة عند قاضى العامة، و حكم بالهلال على وجه يكون التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للإمامى الوقوف معهم و يجزى لأنّه من أحكام التقيّة و يعسر التكليف بغيره، او لا يجزى، لعدم ثبوتها فى الموضوع الذى محل الفرض منه، كما يؤمى إليه وجوب القضاء فى حكمهم بالعيد فى شهر رمضان الذى دلّت عليه النصوص التى منها «لإن أفطر يوماً ثم أقضيه أحبّ إلىَّ من ان يضرب عنقى»؟ لم أجد لهم كلاماً فى ذلك و لا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم؛ للحرج، و احتمال مثله فى القضاء. و قد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلّامة الطباطبائى، و لكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغى تركه، و اللّه العالم» «۱». و كلامه قدس سره و إن كان متيناً من حيث النتيجة و لكن فيه مواقع للنظر: منها: أنّه لاوجه لقياس مسألة القضاء عند حكمهم بالعيد فى شهر رمضان بمسألة الوقوف او سائر المناسك فى الحج، كما سنتلو عليك منه ذكراً. و منها: أنَّ مجرد الحرج لايدل على الصحة و تمامية العمل، بل غاية ما يدل عليه هنا هو الجواز التكليفى و عدم الحرمة، كما لا يخفى. و منها: أنَّ قوله: «احتمال مثله فى القضاء» مدفوعٌ بأنَّ مجرد احتمال تحقق الخلاف فى ثبوت الهلال فى السنين الآتية لا يوجب سقوط التكليف بالحج الذى هو فى ذمته. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۲۸ و الإنصاف أنّه لاينبغى الإشكال فى أصل المسألة، و المستند هو عمومات أدلّة التقيّة، الظاهرة فى الإجزاء فى العبادات و غيرها، بالشرح الذى عرفته، و لا سيما فى مثل الحج الذى استقرّت سيرة الأصحاب خلفاً عن سلف على العمل بحكمهم بالهلال مهما كان من غير نكير، و لم يسمع منهم وجوب الإعادة، أو تغيير الوقوفات، بل لم يتعرّضوا لذلك فى كتبهم الفقهية كما عرفت الإشارة إليه فى كلام (الجواهر). و ما قد يترائى من بعض الأعلام و أتباعهم من المعاصرين أو ممّن قارب عصرنا بالاحتياط فى بعض السنين التى وقع الاختلاف فيها فى رؤية الهلال، فالظاهر أنّه أمر

مستحدث لم يسمع به من قبل، إن هذا إلّااختلاق! بقى هنا شىء: و هو أنهم ذكروا مسألة الإكراه فى إفطار الصيام و حكم الأكثرون فيها بالصحة، و حُكى عن الشيخ قدس سره الفساد، و ممّا أُيدّ به القول بالفساد وجوب القضاء أنّه يجب القضاء فى الافطار تقية، و هى من مصاديق الإكراه. قال شيخنا الأجلّ فى (الجواهر) عند ذكر الإكراه فى إفطار الصيام بعد ما عرفت من الأقوال، و بعد التصريح بعدم الخلاف فى الصحة فى خصوص ما إذا وجر فى حلق الصائم شىء، ما نصّه: «الأولى الاستدلال (على الفساد و وجوب القضاء فى الإكراه) بما دلّ على حكم اليوم الذى يفطر للتقية، إذ هو فى معنى الإكراه، كمرسل رفاعة عن الصادق عليه السلام أنّه قال: (دخلت على أبى العباس بالحيرة فقال: يا اباعبداللّه عليه السلام ما تقول فى الصيام اليوم؟ فقلت: ذلك إلى الإمام إن صمتَ صمنا و إن أفطرتَ أفطرنا، فقال: يا غلام علىَّ بالمائدة، فأكلت معه و أنا أعلم و اللّه أنه من شهر رمضان، فكان إفطارى يوماً و قضاؤه أيسر علىَّ من أن يضربَ عنقى و لا اعبد اللّه) و فى آخر (أفطر يوماً من شهر رمضان أحّب إلىَّ من أن يضرب عنقى) حيث أطلق عليه اسم الافطار» «۱». القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۲۹ و ذكر فى أواخر كلامه فى المسألة إمكان الفرق بين مسألتى الإكراه و التقيّة، و تضعيف خبر القضاء فيها بالارسال، و تخصيص دليل القضاء بالإكراه، ثم رجع عنه و ذكر أنَّ الأحوط سلك الجميع فى مسلك واحد عليه السلام للشك فى شمول إطلاقات أدلة التقية لمثل ذلك، الذى مرجعه فى الحقيقة إلى الموضوع مصداقاً أو مفهوماً لا إلى الحكم. و الإنصاف، أنَّ الروايات الواردة فى هذا الباب التى رواها فى (الوسائل) فى الباب (۵۷) من أبواب ما يمسك عنه الصائم، منها ما لا يدل على شىء، مثل ما رواه الصدوق قدس سره عن عيسى بن أبى منصور أنّه قال: (كنت عند أبى عبد اللّه عليه السلام فى اليوم الذى يشك فيه، فقال: يا غلام اذهب فانظر اصام السلطان أم لا؟ فذهب ثم عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا معه) «۱». فإنَّ غاية ما يدل عليه هو جواز الافطار، و أمّا القضاء فهو ساكت عنه بالمرّة. و هكذا الرواية الثانية، و الثالثة، و السادسة من هذا الباب. و منه ما يدل على فساد الصوم و إن جاز الإفطار، و لازمه القضاء، كما هو ظاهر مثل رواية أبى العباس التى مرّ ذكرها فى كلام (الجواهر)، و هى الرواية الرابعة من هذا الباب، و كذلك الخامسة منه، و فى ذيلها: (فكان إفطارى يوماً و قضاؤه أيسر علىَّ من أن يضرب عنقى و لا يعبد اللّه). و لكنهما ضعيفتا السند بالإرسال. و يستشم ذلك من الرواية الثامنة أيضاً، فراجع. و قد يتوهم من بعضها صحة الصوم؛ و هى الرواية السابعة من ذاك الباب، التى رواها الشيخ عن ابى الجارود قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام: إنّا شككنا سنة فى عام من تلك الأعوام فى الأضحى، فلما دخلت على أبى جعفر عليه السلام و كان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس، و الأضحى يوم يضحّى الناس، و الصوم يوم يصوم الناس). بدعوى أنّ ظاهرها كون ذلك اليوم الذى يفطر فيه الناس يوم فطر حقيقة، و اذا القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۳۰ كان كذلك لم يجب قضاؤه قطعاً. و لكن حملها على هذا المعنى بعيد جداً، و الأظهر أنّها تدل على حكم ظاهرى فى المسألة لا إشكال فيه، و هو جواز الإفطار من باب التقيّة، و أمّا إجزاء ذلك عن القضاء فهو ما ليست بصدد بيانه، و لو فرض لها ظهور فى ذلك، فهو لا يقاوم ما مضى و ما يأتى من سائر الأدلة الدالة على الفساد. و الذى لابّد من ذكره فى المقام أنَّ إطلاقات الإجزاء فى التقيّة و العبادات التى تؤتى على طبقها لا قصور فيها عن شمول الموضوعات، فكما تكون دليلًا على صحتها فى الأحكام، كذلك تدل على صحتها فى الموضوعات، كما فى مناسك الحج و وقوفاته. و لكن تختص مسألة الإفطار فى الصيام بخصوصية، و هى أنَّ البحث عن إجزاء الأعمال الصادرة عن تقيّة إنما هو فى الموارد التى يكون هناك عمل عبادى و أتى به على وجه التقية و على وفق مذهب المخالفين، أمّا إذا ترك العمل، لاقتضاء مذهبهم تركه، فلا وجه لسقوط القضاء عن المكلف. و إن شئت قلت: الأعمال الصادرة عن تقيّة أبدالٌ اضطرارية عن التكاليف الواقعية، كالصلاة مع التيمم التى تكون بدلًا عن الصلاة مع الوضوء، و اقتضاؤها الإجزاء ليس إلّامن هذه الناحية. و من الواضح أنَّ ترك العمل- كالافطار- استناداً إلى عدم وجوبه، لا يمكن أن يكون بدلًا عن الواجب، فلا يسقط الواجب به، كما لا يخفى. و يشبه هذا من بعض الجهات ما ذُكر فى باب أصالة الصحة من أنّها لا تجرى إلّا فيما إذا صدر عن المكلف عمل شككنا فى صحته و فساده، فلو شككنا فى أصل العمل، لم تجرِ القاعدة، لعدم إحراز عمل هناك حتى يحمل على الصحيح. ان قلت: إنَّ التقيّة كما تقتضى فى المقام ترك الأداء كذلك تقتضى ترك القضاء. قلت: إذا كانت شرائط التقيّة موجودة بالنسبة إلى

القضاء قلنا به، كما إذا كان المكلف معاشـراً معهم طول السنة، و عُلم من فعله أنّه قصد القضاء. و هو فرض نادر جداً، بل لعلّه لا يوجد له مصداق، فإذا لم يكن تقية فى القضاء وجب فعله.

التنبيه الثالث: هل يعتبر فيها عدم المندوحة أم لا؟

اشارة

قد وقع الكلام بينهم فى اعتبار عدم المندوحة و ما يكون به الفرار، فى التقيّة و آثارها، التى منها صحة الأعمال المأتى بها على طبقها، على أقوال: أوّلها: أنّه غيرمعتبر مطلقاً. و حكى عن الشهيدين و المحقق الثانى فى (البيان) و (الروض) و (جامع المقاصد). ثانيها: أنّه معتبر مطلقاً و حكى عن صاحب (المدارك). ثالثها: التفصيل بين ما كان متعلق التقيّة مأذوناً فيه بالخصوص، و ورد فيه دليل خاص، مثل القبض فى الصلاة- أى التكتف فيها-، فهو صحيح مجزٍ، سواء كان هناك مندوحة أم لا؛ و بين ما كان الدليل عليه هو عمومات التقيّة الدالة على أنها فى كل ضرورة و اضطرار، كالوضوء بالنبيذ، أو الصلاة إلى غير القبلة و أشباههما، فحينئذ لا يصح العمل إلّاعند عدم المندوحة، لعدم صدق الضرورة بدونه. و هذا القول ايضاً محكىّ عن المحقق الثانى قدس سره. و قد يقال برجوع هذا القول إلى قول صاحب (المدارك)؛ حيث إنَّ نفى اعتبار عدم المندوحة فى الشقّ الأول إنّما هو باعتبار جميع الوقت، لا بالنسبة إلى خصوص الوقت الذى يؤدّى الصلاة فيه مثلًا، و من المعلوم أن صاحب (المدارك) القائل باعتباره مطلقاً لا يقول به فى جميع الوقت، لأنّه ممّا لم يقل به أحد فيما نعلم ... و الأمر سهل. و هناك قول رابع، و هو التفصيل الذى اختاره شيخنا الأعظم العلّامة الأنصارى قدس سره و حاصله: أنّ هناك صور ثلاث: الأولى: ما اذا كان المتّقى قادراً على الامتثال الواقعى من دون تعويض فى الزمان و المكان، كما إذا كان عمله فى الظاهر على وفق مذهب المتّقى منه، مع إتيانه بالعمل الصحيح الاختيارى واقعاً، كمن يقرأ مثلًا خلف إمامهم سرّاً و هو يريهم أنّه لا يقرء، من دون أى محذور. فهذا ممّا لا تصح التقية فيه، لوجود المندوحة بلا حاجة إلى تغيير زمانه أو مكانه. القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۳۲ الثانية: ما اذا كان فى ضرورة بالنسبة إلى بعض الوقت دون تمامه، فلو أراد الصلاة مثلًا فى أول وقتها لم يمكنه إلّابالتقيّة. فهذا صحيح مجزٍ، و لا يعتبر عدم المندوحة فى تمام وقتها. الثالثة: ما إذا كان فى ضرورة بالنسبة إلى مكان خاص دون جميع الأمكنة، كمن لا يقدر على ترك التقيّة فى مسجد النبى صلى الله عليه و آله أو المسجد الحرام، مع قدرته على العمل الصحيح التام فى غيرهما. و هذا ايضاً مجزٍ، فلا يعتبر عدم المندوحة فى كل مكان.

و لكن نحن نقول:

أولًا: إنّه لا يخفى أنَّ هذه الأقوال كلها تختص بالتقيّة الخوفية، و لا تجرى فى التقيّة المداراتية، حيث لا يعتبر فيها تغيير الزمان أو المكان، بل الظاهر من أخبارها أنّها إنّما شرّعت لجلب قلوبهم، و اتفاق كلمة المسلمين. و مثل هذا لا يعتبر فيه عدم المندوحة بلا إشكال. فهل ترى أنَّ قوله: (عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم)، أو قوله: (من صلّى معهم فى الصف الأول كان كمن صلّى خلف رسول اللّه صلى الله عليه و آله) أو قوله: فكن أول داخل و آخر خارج)، إلى غير ذلك ممّا قد مضى عند سرد الأخبار، محمول على ما إذا كان مضطراً إليه و لم يقدر على الفرار؟ فهذا مما لا ينبغى الكلام فيه. نعم، لو قلنا بإجزاء العمل فى مثل هذا النوع من التقيّة أمكن استثناء الصورة الأولى من الصور الثلاث التى ذكرها العلّامة الانصارى قدس سره، و هى ما إذا قدر على العمل التام فى مكانه و زمانه بعينه مع عدم أى محذور؛ لانصرافها إلى غيرها. ثانياً: فى التقيّة الخوفية لا ينبغى الريب فى عدم اعتبار نفى المندوحة فى تمام

الوقت، لا- للإجماع؛ لعدم اعتباره فى هذه المسألة، و لا لعمومات التقيّة، لظهورها فى الاضطرار المطلق، و هو لا يحصل إلّافى تمام الوقت كما فى غيره من ذوى الأعذار، بل لخصوص الروايات الكثيرة الآمرة بالصلاة معهم، و غيرها تقيّة، فإنّها مطلقة بلا القواعد الفقهية، ج١، ص: ٤٣٣ إشكال، و حملها على خصوص المضطر فى تمام الوقت حمل على فرد نادر جداً. و كذا إذا كان قادراً على العمل الصحيح فى غير ذاك المكان، فإنّه أيضاً لا يجب الأخذ فيها بالمندوحة و ترك الصلاة فى مسجد النبى صلى الله عليه و آله مثلًا، و الصلاة فى ربعه و قافلته خارجاً. و يدل على ذلك و على ما قبله روايات كثيرة: منها: ما عن أحمد بن أبى نصر البزنطى، عن أبى الحسن عليه السلام قال: (قلت: إنّى أدخل مع هؤلاء فى صلاة المغرب فيعجلونى الى ما أن أوذّن و أقيم، و لا أقرأ إلّاالحمد، حتى يركع، أيجزينى ذلك؟ قال: نعم يجزيك الحمد وحدها) «١». و حملها على صورة الاضطرار بترك السورة فى تمام الوقت كما ترى. و منها: ما عن بكير بن أعين قال: (سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الناصب يؤمّنا ما تقول فى الصلاة معه؟ فقال: أمّا إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع ثم اركع و اسجد أنت لنفسك) «٢». و منها: ما عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: (لا بأس بأن تصلّى خلف الناصب و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنَّ قراءته تجزيك إذا سمعتها) «٣». و لا ريب فى لزوم حملها على التقية. كما أنَّ الظاهر وجود المندوحة فى غالب هذه الموارد، بأن يصلّى بعد ذلك أو قبله فى داره. و منها: ما عن أبى بصير (ليث المرادى) قال: (قلت لأبى جعفر عليه السلام: من لا أقتدى الصلاة؟ قال افرغ قبل أن يفرغ، فإنّك فى حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة و اركع معه) «۴». و ظاهرها الإجزاء و الاكتفاء بتلك الصلاة مطلقاً، و لو قدر على أدائها فى ذاك الموضع، كما هو الغالب. و قوله: «افرغ ...» يعنى من القراءة. القواعد الفقهية، ج١، ص: ۴٣۴ و منها: ما ورد فى أبواب صلاة الجمعة، عن حمران، عن أبى عبد اللّه عليه السلام- فى حديث- قال: (فى كتاب على عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة فى وقت فصلّوا معهم، و لا- تقومّن من مقعدك حتى تصلّى ركعتين أخريين، قلت: فأكون قد صليّت أربعاً لنفسى لم اقتد به؟ فقال: نعم) «١». و دلالتها على الإجزاء كإطلاقها من حيث وجود المندوحة فى مكان آخر و عدمه ممّا لا إشكال فيه. و منها: ما رواه حمران بن أعين أيضاً قال: (قلت لأبى جعفر عليه السلام: جعلت فداك، إنّا نصلّى مع هؤلاء يوم الجمعة و هم يصلّون فى الوقت، فكيف نصنع؟ فقال: صلّوا معهم، فخرج حمران إلى زرارة فقال له: قد أمرنا أن نصلّى معهم بصلاتهم، فقال زرارة: هذا ما يكون إلّابتأويل، فقال له حمران: قم حتى نسمع منه، قال: فدخلنا عليه، فقال له زرارة: إنَّ حمران أخبرنا عنك أنك أمرتنا أن نصلّى معهم فأنكرت ذلك، فقال لنا: كان الحسين بن على عليه السلام يصلّى معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين) «٢». و إطلاق صدرها بجواز الصلاة معهم الدال على عدم وجوب إضافة الركعتين مقيّد بما فى ذيلها، أو يحمل الثانى على خصوص ما إذا قدر على إضافة ركعتين أخريين، فإنَّ ذلك من قبيل ما يكون فيه المندوحة، من دون حاجة إلى تغيير المكان و الزمان، و إن كانت التقيّة موجود. بالنسبة إلى القراءة فى الأوليين. فتلخّص من جميع ذلك- و لو بإلغاء الخصوصية عن مورد الروايات- عدم اعتبار نفى المندوحة من ناحية تغيير المكان أو الزمان فى التقيّة سواء كانت فى الأجزاء، كمورد الروايات، أو الكل. و إن كانت اطلاقات التقيّة المقيّدة بالضرورة- كدليل العقل- غير دالة عليه.

التنبيه الرابع: هل المدار على الخوف الشخصى أو النوعى؟

إذا كانت التقيّة من القسم الخوفى فهل المدار فيها على الخوف الشخصى أو النوعى؟ بعد الفراغ عن كون المناط فى الخوف وجود احتمال الضرر احتمالًا معتداً به، حتى و إن لم يظن به، بل و إن شك، او كان احتماله مرجوحاً، مع كونه مما يعتنى به العقلاء؛ فإنَّ عنوان الخوف عرفاً صادق فى جميع ذلك، و إن كان قد يتفاوت بتفاوت المحتملات شدةً و ضعفاً. و الحق فى المقام أن يقال: إنَّ المتّقى تارة يخاف على نفسه أو عرضه أو ماله، أو على شىء من ذلك يتعلّق بمن له علقة به أو على فرد معين آخر لا علقة له به. و أخرى يخاف على فرد أو جماعة غير معيّنة من أهل الحق، قد يُحصرون فى أيدى أعدائهم، فيعقابون من جرّاء العمل الذى ترك فيه التقيّة غيرهم. أمّا الأول فلا إشكال فى جريان أحكام التقيّة فيه، بل هو من أظهر مصاديق التقيّة. و يؤيّده الروايات المعبّر فيها بأنّها جُنَّة،

أو ترسُ أو شبه ذلك. و قد وقع التصريح به أيضاً فى عدة روايات: منها: ما رواه الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام- فى حديث شرايع الدين- قال: (و لا يحلّ قتل أحدٍ من الكفّار و النصّاب فى التقيّة إلّاقاتل أو ساعٍ فى فساد، و ذلك إذا لم تخف على نفسك و لا على أصحابك، و استعمال التقيّة فى دار التقية واجب. الحديث) «١». و القدر المتيقن منه هو الخوف الشخصى على الاصحاب، فتدبر. و منها: رواية المنصورى، عن عمّ أبيه، عن الإمام على بن محمد، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال الصادق عليه السلام: ليس منّا من لم يلزم التقيّة، و يصوننا عن سفلة الرعية) «٢». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۳۶ و منها: قول أمير المؤمنين عليه السلام الذى ورد فى تفسير الامام الحسن العسكرى عليه السلام قال: (التقيّة من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه و إخوانه عن الفاجرين، و قضاء حقوق الإخوان أشرف أعمال المتّقين. الحديث) «١». و يدل عليه أيضاً الروايات الكثيرة الواردة فى الباب (٢٨) من أبواب الأمر بالمعروف، التى قرنت فيها التقيّة بقضاء حقوق الإخوان. و من المحتمل أن يكون مراعاة التقيّة شطراً من حقوق الإخوان، فتكون المقارنة بينهما من هذه الناحية لوجوب حفظهم بها. و بعبارة أخرى: تجب التقيّة لحفظ حقوق أخيه كما تجب لحفظ نفسه و حقوقه. و إن سبق منّا احتمال آخر فى بيان هذه المقارنة، و أنَّ الأول ناظر إلى مناسبة الإنسان مع أعدائه، و الثانى إلى مناسبته مع أحبّائه. و كذلك ما دل على أن ترك التقيّة من مصاديق إلقاء النفس فى التهلكة- و هو كثير-، فكما أنَّ إلقاءه بنفسه فى اتهلكة حرام، كذلك إلقاء أخيه المؤمن بالهلاك. أو بإطلاق «أنفسكم» و شموله للغير أيضاً. و أمّا القسم الثانى، و هو الخوف على النوع، بأن يكون ترك التقيّة مستلزماً للضرر فى زمان آخر على أقوام آخرين احتمالًا معتّداً به، كما إذا تركها فى بلاده عند بعض أهل الخلاف، و خاف منه الضرر على بعض إخوانه إذا رجعوا إلى بلادهم، سواء كان ذلك بالنسبة إلى فرد أو أفرد. والظاهر جواز ذلك أيضاً. و ذلك: أوّلًا: لما عرفت مراراً من ملاك التقيّة، و أنّه من باب مراعاة الأهمّ و تقديمه على المهمّ. و ثانياً: لصدق الضرورة عليه، فتشمله عمومات التقيّة الدالة على جوازها فى كل ضرورة. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۳۷ و ثالثاً: لدلالة غير واحد من أخبار أبواب التقيّة عليه، بل على ما هو أوسع منه. منها: ما روى فى تفسير الإمام الحسن العسكرى عليه السلام، عن الحسن بن على عليه السلام قال: (إنَّ التقيّة يصلح اللّه بها أمّة لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمّة تاركها شريك من أهلكهم الحديث). «١» و منها: ما رواه الشيخ فى مجالسه، بسنده عن المنصورى، عن عمّ أبيه، عن الإمام على بن محمد عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال سيّدنا الصادق عليه السلام: عليكم بالتقيّة، فإنَّه ليس منّا من لم يجعلها شعاره و دثاره مع من يأمنه لتكون سجيّته مع من يحذره). «٢» بل مفاده أوسع ممّا نحن بصدده؛ لدلالته على وجوب رعايتها عند شدّة التقيّة مع من يأمنه إذا كان مقدمة لأن يعتادها مع من يحذره، و يكون تركها سبباً لإضاعتها فى موارد لزومها و وجوبها، فتأمل. و لا يعارضه ما عن على بن موسى الرضا عليه السلام- فى حديث-، حيث جفى جماعة من الشيعة و حجبهم؛ لتقيّتهم حيث لا تجب التقيّة، «٣» كما هو واضح.

التنبيه الخامس: اذا خالف التقية فى موارد وجوبها

إذا خالف التقيّة فى موارد وجوبها فهل يكون العمل المخالف لها صحيحاً و إن كان عاصياً- كما اذا صلّى منفرداً فيما إذا اقتضت التقيّة الجماعة مع من لا يراه صالحاً لها-، أو يفسد مطلقاً، أو يفصّل بين مواردها؟ اختار شيخنا العلّامة الّانصارى قدس سره التفصيل بين ما إذا كان العمل المخالف لها أمراً متحداً مع العبادة، كالسجود على التربة الحسينية مع اقتضائها تركه، و مثله الوقوف بعرفات و صوم يوم الشك إذا خالف اعتقاده اعتقادَ مخالفه فى تعيين يوم عرفة و يوم العيد؛ و بين ما إذا كان خارجاً عنه، كترك القبض على اليد (التكتّف) فى الصلاة إذا اقتضت التقيّة فعله. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ۴۳۸ فاختار الفساد فى الأول و الصحة فى الثانى. و الظاهر أنَّ الوجه فيه دخول المسألة فى مسألة اجتماع الامر و النهى؛ ففى الاول يكون السجود أو نفس الوقوف و الصيام محرّماً منهياً عنه لا يصلح للتقرب المعتبر فى صحة العبادة، بخلاف الثانى، فإنَّ الحرام أمر خارج عن العبادة، مثل النظر إلى الاجنبية حال الصلاة. هذا و المسألة مبنية على أنّ أوامر التقيّة هل هى كأوامر الأبدال الإضطرارية، تدل على جزئية ما يؤتى تقيّة و شرطيته وبدليته عن المأمور به

الواقعی، أو أنها لیست کـذلک بـل تـدل علی أمر واجب فی نفسه؟ فعلی الأول یکون العمل المخالف لها فاسـداً مطلقاً، لعـدم الإتیان بالمأمور به فی ذاک الحال و الرجوع إلی غیر ما هو مأمور به، و علی الثانی لایکون فاسداً، إلّاإذا دخل فی مسألهٔ اجتماع الأمر و النهی، و قلنا ببطلان العبادهٔ مع الاتّحاد بالحرام. و حیث إنَّ شیخنا العلّامـهٔ قدس سره اختار الثانی ذهب إلی التفصیل هنا. و یرد علیه أوّلًا: أنَّه إذا قلنا بـأنَّ إیجاب الشـیء بمقتضـی التقیّه لا یجعله معتبراً فی العبادهٔ فلو ترکه لم یکن عمله فاسـداً، فعلی هـذا لو ترک المسح علی الخفّین فی حال التقیّـهٔ- و لم یکن فی ترکه محذور آخر- لم یکن و ضوؤه باطلًا. و قد أجاب هو نفسه عن هذا الاشکال بما حاصـله: إنّ المسح علی البشـرهٔ ینحلّ الی أمرین، أحدهما نفس المسح و الآخر مباشـرته للبشرهٔ، فإذا تعذر الثانی لم یسقط الأول، و فی الحقیقهٔ هـذا میسوره بعد ترک المباشـرهٔ، للتقیّهٔ. ثم أیّد ذلک بما ورد فی روایهٔ عبد الأعلی مولی آل سام الواردهٔ فی حکم الجبیرهٔ قال: (قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: عثرت فانقطع ظفری، فجعلت علی اصبعی مرارهٔ فکیف أصنع بالوضوء؟ قال: یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه عزّ و جلّ، قال اللّه تعالی: «مَا جَعَلَ عَلَیْکُم فی الدِینِ مِنْ حَرَجٍ»، امسح علیه). «۱» القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۴۳۹ فإنَّ المستفاد منها أنّ سـقوط المباشـرهٔ للیـد لا یوجب سـقوط المسـح علی المرارهٔ، و أنَّه یسـتفاد من ضم قاعـدهٔ نفی الحرج إلی حکم وجوب الوضوء، حکم الجبیرهٔ. و فیه: أنَّ ما أفاده قدس سره لا یکفی فی حل الإشکال، فإنَّ المسح علی الخفّ لیس میسوراً بالنسبهٔ للمسح علی الرجل قطعاً، بل هو أمر مباین له عرفاً، کالمسح علی شیء آخرخارجی. و یشهد لذلک ما ورد فی ذمّ الماسحین علی الخفّ عن الصادق علیه السـلام: (إذا کان یوم القیامـهٔ و ردّ اللّه کل شـیء إلی شـیئه و ردّ الجلـد إلی الغنم فتری أصـحاب المسح أین یذهب وضوؤهم؟!) «۱» فإنّها تنادی بأعلی صوتها أنَّ المسـح علی الخفّ کالمسح علی ظهر الغنم فی الحقیقهٔ، و لا یرتبط بالإنسان أبداً. و أمّا روایهٔ عبد الأعلی فلاـ بـدّ من توجیهها بمـا لاـ ینافی ما ذکر من فهم المیسور عرفاً فی باب المسـح، و أنَّ المسـح علی الجبیرهٔ لیس إلّاکالمسـح علی أمر خارجی، فتـدبّر. و اوضـح إشـکالًا منه مسألـهٔ الحج و الوقوفین فی أیام یراها المخالف أیامهما و لیست کذلک فی الواقع، أو فی ظاهر الشـرع؛ فإنّه لا یمکن أن یقال فیه: إنَّ أصل الوقوف مطلوب، و وقوعه فی یوم عرفهٔ أو لیلهٔ العاشر مطلوب آخر، فإذا تعذّر واحد وجب الآخر أخـذاً بالمیسور، و لازم ذلک صـحهٔ عمل من ترک الوقوف حینئـذ و أتی بسائر الواجبات. اللّهم إلّاأن یقال بعـدم صـدق میسور الحـج علیه حتی عنـد التقیـهٔ، مضافاً إلی رکنیتهما، فتأمّل. و ثانیاً: أنَّه لا وجه للتفصـیل الذی ذکره بین موارده، مثل السـجود علی التربهٔ الحسـینیهٔ و ترک القبض علی الیـد اذا اقتضت التقیـهٔ خلافهما؛ و ذلک لأنَّ نفس التقیّهٔ واجبهٔ، و أمّا ترکها الخاص و الاشـتغال بضدها فلیس محرّماً، فإنَّ ضـد الواجب لیس بحرام. القواعـد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۴۴۰ هـذا محصّل ما أورده بعضـهم علیه. و لکن یمکن الذبّ عنه بأنَّ ترک التقیّهٔ بنفسه حرام کما یظهر من الروایهٔ (۲۶) من الباب (۲۴) و الروایهٔ (۹) من الباب (۲۵) من أبواب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر. ففی الأولی منهما عن الحسـین بن خالـد عن الرضا علیه السـلام: (لا إیمان لمن لا تقیّـهٔ له .... فمن ترک التقیّـهٔ قبل خروج قائمنا فلیس منا)؛ و فی الثانیـهٔ عن الرضا علیه السـلام أیضاً أنّه جفی جماعهٔ من الشـیعهٔ و حجبهم فقالوا: (یابن رسول اللّه صـلی الله علیه و آله ما هـذا الجفاء العظیم و الاسـتخفاف بعـد الحجاب الصـعب؟ قال: ... و تترکون التقیـهٔ حیث لابـدّ من التقیّهٔ). اللّهم إلّاأن یقال: إنَّ المذمهٔ فیهما لترک الواجب لا الفعل الحرام. و هذا مضافاً إلی أنَّ الفعل الذی یؤتی به علی وجه مخالف للتقیهٔ بنفسه مصداق لإلقاء النفس فی التهلکهٔ، و هو حرام و قد مرّ فی غیر واحد من روایات التقیهٔ أنَّ النهی عن ترکها بملاک أنَّه مصداق لقوله تعالی «وَ لَا تُلْقُوا بِایْدِیکم إِلَی الْتَهْلُکَهْ». «۱» إذا عرفت ذلک فلنعد إلی أصل المسألهٔ و نری أن الحق فیها ماذا؟ فنقول: ظاهر إطلاقات الباب صـحهٔ العمـل إذا أُتی به علی وجه التقیّـهٔ. و الأدلـهٔ الخاصـهٔ، أعنی الأخبار الواردهٔ فی موارد خاصـهٔ منها، أیضاً کالصـریح فی صـحهٔ الأعمال المؤدّاهٔ علی وجهها. و لکن القدر المتیقن بل ظاهرها أنّ ذلک إنّما یکون إذا عمل علی وفقها، لا ما إذا ترک العملین- فترک المسـح علی البشـرهٔ و الخفّ- معاً. و من الواضح أنّه لا دلیل لنا علی صـحهٔ الأعمال المذکورهٔ غیر هذه، فإذا قَصُرَت عن إثبات صـحتها بدونه فلابـدّ من الحکم بالفساد. فیکون نتیجـهٔ ذلک أمراً یشـبه البدلیّهٔ. و إن شـئت قلت: إنّه و إن لم یکن فی أخبار الباب ما یدل علی بدلیّهٔ العمل تقیّهٔ القواعد الفقهیهٔ، ج۱، ص: ۴۴۱ عن العمل الواقعی کالأبدال الإضطراریهٔ، و لیس فیها دلالهٔ علی أنَّ المسح علی الخفّ بدلٌ

عن المسح على البشرة. كبدلّية التيمم عن الوضوء، و لكن إذا لم يكن هناك دليل على إجزاء العمل إلّافى هذه الصورة، كان أثره أثرَ البدليّة و نتيجتها. و من المعلوم أنَّ ذلك إنّما يتصوّر إذا كانت التقيّة بترك شيء من أجزاء الواجبات أو شرائطها، و أمّا إذا كانت بإضافة شيء عليها كالقبض على اليد، و تركه، فالأدلة الدالة على المأمور به الواقعى بإطلاقها تشمله، و يصح العمل. اللّهم إلّاأن يكون نفس العمل على هذا الوجه مصداقاً لإلقاء النفس فى التهلكة، فيكون حراماً لا يصلح للتقرب به، فيبطل من هذه الجهة.

التنبيه السادس: حكم آثار الأعمال المأتى بها تقيّة بعد زوالها

إذا توضّأ- مثلا- تقيّةً فلا شك فى جواز الصلاة معه ما دامت أسبابها باقية، و أما اذا زالت و انقضى مورد التقية فهل تجوز الأعمال المشروطة بالوضوء؟ و إن شئت قلت: إنَّ الوضوء تقيّةً هل هو مبيح ما دامت عواملها، أو رافع للحدث بحيث لا يحتاج إلى إعادة الوضوء إلّاإذا تجدّد شيء من الأحداث؟ و لا فرق فى ذلك بين العمل الذى توضّأ له و غيره، بعد فرض الكلام فى ارتفاع أسباب التقية بقاء. و كذلك الكلام فيما إذا أتى ببعض العقود أو الإيقاعات على وجه التقيّة، فهل يجوز ترتيب الأثر عليها بعد زوالها أم لا؟ و الفرق بين ما نحن فيه و بين العبادات التى يؤتى بها تقيّة التى قد عرفت إجزاءها عن المأمور به الواقعى ممّا لا يخفى؛ فإنَّ هذه أسباب شرعية لها دوام بحسب الآثار التى تترتب عليها، بخلاف مثل الصوم و الصلاة و سائر العبادات. و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أنَّ مقتضى القاعدة الأوّلية هو الفساد، و عدم ترتّب الأثر فى جميع موارد التقيّة إلّاما خرج بالدليل، و قد مرّت الإشارة إليها فى المباحث السابقة. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۴۲ فهل هناك دليل على الصحة أم لا؟ قد يقال: نعم، و يستدل له تارةً بالأوامر الخاصّة و أخرى بالأوامر العامّة. توضيح ذلك: أمّا الأوامر الخاصة الواردة فى موارد التقيّة كالأمر بالوضوء فربما يستفاد منها الصحة و عدم وجوب إعادته مطلقاً؛ و ذلك لأنَّ رفع الحدث من آثار امتثال الأمر بالوضوء من غير مزيد، و هو هنا موجود، و لذا كل مورد ورد فيه الأمر به كان رافعاً له، فهل تجد مورداً و حداً أُمر فيه بالوضوء و لا يكون رافعاً؟ و ما يترآى من كون الوضوء مبيحاً فى دائم الحدث لا رافعاً، مع ورود الأمر به، فإنّما هو من جهة دوام الحدث و تجدده، لا من حيث قصور الوضوء فى رفعه. فتحصّل من ذلك أنَّ كل مورد ورد فيه أمر خاص ببعض الأسباب الشرعية عند التقيّة، سواء كان من العبادات كالوضوء و الغسل، أو من العقود كالنكاح، أو من الإيقاعات كالطلاق، فامتثال هذا الامر دليل على وجود المؤثّر واقعاً، فيترتب عليه جميع آثاره، و لو بعد زوال أسباب التقيّة. و أمّا الأخبار العامّة الدالة على أنَّ التقية جائزة فى كل ضرورة، و أنَّ التقيّة فى كل شيء إلّافى النبيذ و المسح على الخفين،- و قد مرّت فى محلها- فهى تدل على جوازها مطلقاً، و جواز كل شيء بحسبه؛ فجواز الوضوء رفعه للحدث، و جواز البيع صحته، و ترتّب الملك عليه، و جواز الطلاق تأثيره فى البينونة، و كذا غيرها. هذا و لكن يمكن الخدشة فى الجميع، أمّا الأخير فلأنَّ ظاهر الأدلة العامة هو الجواز التكليفى و نفى الحرمة، لا الجواز الوضعى، فالإستدلال بها على آثارها الوضعية مشكل جداً. و أمّا الأوامر الخاصة فالقول بانصرافها عمّا نحن فيه قوى جداً، و إن هى إلّا كالأوامر الاضطرارية إذا زالت الأعذار، كالمتيمم بعدما وجد الماء. هذا مضافاً إلى ما قد عرفت من أنَّ التقية أمر عقلائى قبل أن تكون شرعية، و لا شك أنَّ العقلاء لا يعاملون معاملة الصحة مع هذه الأسباب إلّاعند بقاء عوامل التقيّة، و أمّا بعد ارتفاعها فيرجعون إلى أسبابها الواقعية الاختيارية. و الحاصل أنَّ الحكم ببقاء الآثار بعد زوال التقيّة مشكلٌ جداً.

التنبيه السابع: هل التقيّة واجب نفسى أو غيرى؟

هل التقيّة فى موارد وجوبها واجب نفسى يترتب على تركه العقاب و غيره من آثاره، أو واجب غيرى مقدّمى بما له من الآثار المختلفة؟ الذى يستفاد بادىء الأمر من أدلّتها هو الثانى؛ فإنّها شرّعت لحقن الدماء، و حفظاً عن الضرر الدينى أو الدنيوى من غير علّة. و الدليل العقلى الدال عليها أيضاً لا يقتضى أزيد من المقدّمية، و كذا ما دلّ على أنَّ تركها داخل فى إلقاء النفس فى التهلكة، فتجب

مقدّمة لحفظ النفس عنها. هذا و لكنّ الإنصاف أنّها واجب نفسی بما له من الآثر، و ذلک لأمرين: الأول: أنَّ الظاهر من إطلاقات الأدلّة وجوبها النفسی عند خوف الضرر، سواء ترتّب على تركها ضرر أم لا. و ما ذكر فيها من حقن الدماء و غير ذلك فإنّما هو من قبيل الحكمة لا العلّة، و لذا ورد فيها الوعيد بالعذاب لمن تركها، مثل ما ورد فی تفسير الإمام الحسن العسكری عليه السلام- فی حديث-: «... فأعظم فرائض اللّه عليكم بعد فرض موالاتنا و معاداة أعدائكم استعمال التقية على أنفسكم و أموالكم و معارفكم، و قضاء حقوق إخوانكم، و إنَّ اللّه يغفر كل ذنب بعد ذلک و لا يستقصی، و أمّا هذان فقلّ من ينجو منهما إلّابعد مسّ عذاب شديد» .و كذا ما دلّ على أنّها مثل تضييع حقوق الإخوان، مثل ما ورد من قول على بن الحسين عليه السلام: (يغفر اللّه للمؤمن كل ذنب، و يطهّره منه فی الدنيا و الآخرة ما خلا ذنبين: ترک التقية، و تضييع حقوق الإخوان). «۲» و ما رواه ابن ادريس فی آخر (السرائر) من قول مولانا على بن محمد عليه السلام لداود الصرمی: (لو قلت: إنَّ تارک التقيّة كتارک الصلاة لكنت صادقاً) «۳». إلى غير ذلك ممّا يطّلع عليه المتتبع. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۴۴ فإنَّ ذلک كله ظاهرٌ فی وجوبها النفسی. و الثانی: أنَّ ترک التقيّة- و هو ضدّ فعلها- بنفسه إلقاء للنفس فی التهلكة، لا أنّه مقدمة له. و من المعلوم أنّ ذلک بنفسه حرام، فترک التقيّة بنفسها حرام يترتب عليه العقاب و يوجب الفسق. و إن شئت قلت: فعلُها عين مصداق حفظ النفسُ و تركها عين مصداق إضاعتها و إلقائها فی الهلاک، و ليس هنا من المقدّمية عين و لا أثر، فتدبّر.

التنبيه الثامن: هل هناک قسم ثالث للتقيّة؟

قد عرفت فی المباحث السابقة أنَّ التقيّة على ضربين: خوفی و تحبيبی، و الأول ما يكون الغرض منه حفظ النفوس و الأعراض و الدين، بخلاف الثانی، فإنَّ الغاية فيه جلب المودة، و جمع الكلمة، توحيد صفّ المسلمين على اختلاف مذاهبهم فی مقابل أعداء الإسلام، أعداء الحق، و قد عرفت أنّ لكلٍ مقاماً يختص به. و قد يقال: يوجد هنا قسمٌ ثالثٌ لها، و هو ما يقابل الإشاعة و إذاعة السّر، و انّه حكم سياسی شرّع لحفظ المذهب، و لو لم يكن هناک خوف على أحد، أو مجال لجلب المودة و توحيد الكلمة. و قد عقد له فی (الوسائل) باباً يخصّه، و أورد فيه أخباراً تدل على المقصود: منها: ما رواه محمد الخزاز عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: (من أذاع علينا حديثنا فهو بمنزلة من جحدنا حقّنا) «۱». و منها: ما رواه ابن أبی يعفور قال: (قال أبو عبد اللّه عليه السلام: من أذاع علينا حديثنا سلبه اللّه الإيمان). «۲» إلى غير ذلك ممّا ورد فی هذا الموضوع. و مفادها وجوب كتمان عقيدة الحق، أو القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۴۵ إظهار غيرها فی الموارد التی هی من الأسرار التی يجب كتمانها عن غير أهلها، لما فی إذاعتها عند غير أهلها من الضرر. فهذا نوع من التقية، و ينطبق عليه تعريفها، و مع ذلک ليس داخلًا فی القسمين السابقين. و لكنّ الإنصاف أنّه ممّا لا يمكن المساعدة عليه، بل هو فی الحقيقة راجعٌ الى القسم الاول، و هو التقيّة فی موارد الخوف؛ فإنَّ اطلاق السرّ ليس إلّافی الموارد التی يكون فی إظهار الحق أو بعض العقائد الدينية ضررٌ و خوفٌ على النفس أو العرض أو الدين نفسه، وما لا يكون فيه ضررٌلا يكون سراً، و لا يدخل تحت عنوان كتمان السر و إذاعته. و على هذا يؤول هذا القسم الى القسم الخوفی. و يشهد لما ذكر غير واحد من روايات ذاک الباب بعينه، و إليک جملة منها: ۱- ما رواه يونس بن يعقوب عن بعض أصحابه، عن أبی عبداللّه عليه السلام: (ما قتلنا من أذاع حديثنا قتل خطأ، و لكن قتلنا قتل عمد) «۱». و فيه دلالة على أنَّ إذاعة الحديث فی موارد كتمانه يترتب عليها الأضرار العظيمة التی ربما تبلغ القتل، و حيث إنَّ فاعلها عالم بهذا الأثر فهو فی الواقع قاتل عمد، و هل هو إلّامصداق لترک التقيّة الخوفی، و قد عرفت أنَّ الخوف كما أنّه قد يكون على النفس يمكن أن يكون على الغير؟ ۲- ما رواه محمد بن مسلم قال: (سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: يحشر العبد يوم القيامة و ما ندا دماً «۲»، فيدفع إليه شبه المحجمة، أو فوق ذلک، فيقال له: هذا سهمک من دم فلان، فيقول: يا ربّ إنّک تعلم أنّک قبضتنی و ما سفكت دماً، فيقول: بلى، و لكنّک سمعت من فلان رواية كذا و كذا فرويتها عليه، فنقلت حتى صارت إلى فلان الجبّار فقتله عليها، و هذا سهمک من دمه) «۳». القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۴۶ فهل هذا إلّاترک التقيّة الموجب لإلقاء الغير فی التهلكة؟ ۳-

ما رواه إسحاق بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السلام و تلا هـذه الآيـة: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يكْفُرُونَ بآياتِ اللّهِ وَ يُقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الحَقِّ ذلِكَ بِمَا عَصَوا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ» قال: و اللّه ما قتلوهم بأيديهم، و لا ضربوهم بأسيافهم، و لكنّهم سمعوا أحاديثهم فأذاعوها، فأُخِذُوا عليها، فقَتِلوا فصار قتلًا و اعتداءً و معصية) «۱». إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المعنى. و جميعها تدل على أنَّ إذاعة السرّ إنّما هى فى العقائد التى لو أُظهِرَت أورثت ضرراً على صاحبها، فنقلُ ما يشتمل عليها على صاحبها منافٍ للتقية التى أمر بها عند الخوف على النفس أو على الغير، فليس هذا قسماً ثالثاً غير القسمين السابقين، و الامر واضح.

التنبيه التاسع: هل يحرم تسمية المهدى (عج) باسمه الشريف؟

اشارة

المشهور بين جمع من المحدّثين حرمة تسميته- أرواحنا له الفداء- باسمه الخاص، دون ألقابه المعروفة، فهل هذا حكم يختصّ بزمان غيبته الصغرى دون الكبرى، كما نقله العلّامة المجلسى فى (بحارالأنوار) عن بعض؟ أو أنّه عام لكل زمان و مكان إلى أن يظهر (عج) و يملأ الارض قسطاً و عدلًا، كما مُلئت ظلماً و جوراً؟ أو أنَّ حرمتها دائرة مدار التقيّة و الخوف، فعند عدم الخوف تجوز و عند وجوده تحرم؛ بل لا يختص ذلك به أرواحنا فداه و يجرى فى غيره من الأئمة عليهم السلام؟ اختار ذلك شيخنا الحرّ العاملى قدس سره فى (الوسائل) فى مفتتح هذا الباب، و صرّح به أيضاً فى ختامه. و لنذكر أوّلًا الأخبار الواردة فى هذا الباب، ثم نتبعها بذكر المختار، و هى على طوائف:

الطائفة الأولى:

ما دلّ على حرمة التسمية باسمه الشريف مطلقاً، من دون أى تقيّة من ناحية الزمان و المكان، و لم يعلّل بتعليل خاص، و إليك جملة منها: ۱- ما رواه الكلينى عن على بن رئاب، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: (صاحب هذا الأمر لا يسميه باسمه إلّاكافر) «۱». ۲- ما رواه أيضاً عن الريّان بن الصلت، قال: (سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام و سئل عن القائم عليه السلام قال: لا يُرى جسمه و لا يُسمّى اسمه). «۲» ۳- ما رواه الصدوق قدس سره فى كتاب (اكمال الدين)، عن صفوان بن مهران، عن الصادق عليه السلام أنّه قيل له: (مَنْ المهدى من ولدك؟ قال: الخامس من ولد السابع، يغيب عنكم شخصه، و لا يحلّ لكم تسميته) «۳». ۴- و ما رواه ايضاً فى ذاك المصدر، عن محمد بن عثمان العمرى قال: (خرج توقيع بخط أعرفه: من سمّانى فى مجمع من الناس فعليه لعنة اللّه). «۴» بناءاً على عدم اختصاصه بذاك الزمان كما هو ظاهر الإطلاق. ۵- ما رواه الصدوق ايضاً فى (اكمال الدين)، عن عبد العظيم الحسنى، عن محمد بن على بن موسى عليه السلام فى ذكر القائم عليه السلام قال: (يخفى على الناس ولادته، و يغيب عنهم شخصه، و تحرم عليهم تسميته، و هو سمّى رسول اللّه و كنّيه ... الحديث). «۵» إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المعنى.

الطائفة الثانية:

ما ورد فيه التصريح بترك تسميته إلى أن يقوم و يملأ الارض عدلًا كما ملئت القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۴۸ ظلماً و جوراً، و إليك بعض ما ورد فى هذا المعنى: ۱- ما رواه العلّامة المجلسى فى (بحارالأنوار) عن محمد بن زياد الأزدى، عن موسى بن جعفر عليه

السلام أنه قال: عند ذكر القائم عليه السلام: (يخفى على الناس ولادته، و لا يحلّ لهم تسميته حتى يظهره عزّ و جلّ فيملأ به الأرض قسطاً و عدلًا كما ملئت ظلماً و جوراً). «۱» ۲- ما رواه ايضاً عن عبد العظيم الحسنى، عن أبى الحسن الثالث عليه السلام أنّه قال عليه السلام فى القائم عليه السلام: (لا يحلّ ذكره باسمه حتى يخرج فيملأ الارض قسطاً و عدلا كما ملئت ظلماً و جوراً). «۲» ۳- ما رواه الكلينى بسنده عن أبى‌هاشم داود بن القاسم الجعفرى، عن أبى جعفر عليه السلام- فى حديث الخضر عليه السلام- أنّه قال: (و أشهد على رجل من ولد الحسن لا يُسمّى و لا يُكنّى حتى يظهر أمره فيملؤها عدلًا كما ملئت جوراً، إنّه القائم بأمر الحسن بن على عليه السلام «۳»). ۴- ما رواه الصدوق أيضاً فى كتاب (إكمال الدين)، بسنده عن عبدالعظيم الحسنى، عن سيدنا علىّ بن محمد عليه السلام أنّه عرض عليه اعتقاده و إقراره بالائمة- إلى أن قال:- (ثم أنت يا مولاى، فقال له عليه السلام: و من بعدى ابنى الحسن، فكيف للناس بالخلف من بعده؟ قلت: فكيف ذلك؟ قال: لأنّه لا يُرى شخصه، و لا يحلّ ذكره باسمه، حتى يخرج فيملأ الأرض قسطاً و عدلًا- إلى أن قال:- فقال عليه السلام: هذا دينى و دين آبائى) «۴». إلى غير ذلك ممّا يدل عليه.

الطائفة الثالثة:

ما دل على عدم جواز تسميته عليه السلام، معللًا بالخوف، و إليك بعض ما ورد فى هذا المعنى: ۱- ما رواه الكلينى بسنده عن على بن محمد، عن أبى عبد اللّه الصالحى قال: (سألنى أصحابنا بعد مضى أبى محمد عليه السلام أن أسأل عن الاسم و المكان، فخرج الجواب: إن دللتهم على الاسم أذاعوه، و إن عرفوا المكان دلّوا عليه) «۱». قال المحدّث الشيخ الحرّ العاملى قدس سره بعد نقل هذا الحديث: هذا دال على اختصاص النهى بالخوف، و ترتّب المفسدة. ۲- ما رواه أيضاً عن عبد اللّه بن جعفر الحميرى، عن محمد بن عثمان العمرى- فى حديث- أنَّه قال له: (أنت رأيت الخلف؟ قال: إى‌و اللّه- إلى أن قال:- قلت: فالاسم؟ قال محرّم عليكم أن تسألوا عن ذلك، و لا أقول هذا من عندى، فليس لى ان أحلّل و لا أُحرّم، و لكن عنه عليه السلام فإنَّ الأمر عند السلطان، أنَّ أبا محمّد مضى و لم يخلف ولداً- إلى أن قال:- و إذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتّقوا اللّه و أمسكوا عن ذلك). «۲»: و هذا كالصريح فى أنَّ النهى لمكان الخوف عليه عليه السلام، و أنّه إذا وقع الاسم طلبوه، فنهى عن التسمية، بل أُبهمت التسمية كى لا يطّلع عليها من لا يعلمها و حرّمت على من يعلمها. ۳- ما رواه الصدوق فى (اكمال الدين)، عن على بن الحسين الدقّاق و إبراهيم بن محمد قالا: (سمعنا على بن عاصم الكوفى يقول: خرج فى توقيعات صاحب الزمان عليه السلام: ملعون ملعون من سمّانى فى محفل من الناس) «۳». و التقييد بقوله «فى محفل من الناس» دليل على جوازه فى غير محافلهم- بناءاً القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۵۰ على دلالة القيد على المفهوم، فى هذه المقامات-، و أنَّ النهى إنّما هو من جهة التقيّة عنهم. ۴- ما رواه أيضاً عن محمد بن همام، عن محمد بن عثمان العمرى قال: (خرج توقيع بخط أعرفه: من سمّانى فى مجمع من الناس فعليه لعنة اللّه) «۱». و دلالته كسابقه. ۵- ما رواه فى (البحار) عن أبى خالد الكابلى قال: (لما مضى على بن الحسين عليه السلام دخلت على محمد بن على الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك قد عرفت انقطاعى إلى أبيك و أنسى به و وحشتى من الناس، قال: صدقت يا أبا خالد تريد ماذا؟ قلت: جعلت فداك قد وصف لى أبوك صاحب هذا الامر بصفة لو رأيته فى بعض الطرف لأخذت بيده، قال: فتريد ماذا يا أبا خالد؟ قال: أريد ان تسميّه لى حتى أعرفه باسمه، فقال: سألتنى و اللّه يا أبا خالد عن سؤال مجهد و لقد سألتنى بأمر ما لو كنت محدّثاً به أحداً لحدّثتك، و لقد سألتنى عن أمر لو أنّ بنى فاطمة عرفوه حرصوا على ان يقطعوه بضعة بضعة). «۲» بناءاً على أنَّ قوله: (لو أنَّ بنى فاطمة ...) يدل على قصد بعضهم الاضرار به، فضلًا عن غيرهم، فلذلك لم يسمّه عليه السلام باسمه، حتى يكون مكتوماً فلا يعرف، و لا تصل أيدى المخالفين، إليه خوفاً من الاضرار به. و المستفاد من جميع ذلك أنَّ إخفاء اسمه (عج) ليس لأمرِ تعبدى خاص، بل بملاك التقيّة بما لها من الشروط لا غير.

الطائفة الرابعة:

ما يدل على وقوع التسمية منهم عليهم السلام أو من أصحابهم فى موارد عديدة بلا نهى القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۵۱ منهم، وإليک بعض ما ورد فى هـذا المعنى: ۱- ما رواه الصـدوق فى (اكمال الـدين) بسنده عن محمد بن إبراهيم الكوفى، أنَّ أبا محمد الحسن بن على العسـكرى عليه السـلام بعث إلى بعض من سمّاه شاةً مذبوحة و قال: (هذه من عقيقة ابنى محمد «۱»). و هذا تصريح بالاسم منهم صريحاً، و إجازة بالتصـريح من غيرهم تلويحاً. ۲- ما رواه أيضاً عن أبى غانم الخادم قال: (ولـد لأبى محمد عليه السـلام مولود فسـمّاه محمـداً، و عرضه على أصـحابه يوم الثالث و قال: هـذا صاحبكم من بعدى و خليفتى عليكم و هو القائم) «۲». و هذا الحديث و إن لم يكن دالّا على التسـمية منهم، إلّاأنَّ ذلـک لو كـان ممنوعـاً لم يتسـرع إليه أبوغانم الخادم، بل هو دليل على أنَّ الإمام العسـكرى عليه السـلام صرّح باسمه له و لأمثاله. ۳- ما رواه ايضاً عن الكلينى، عن علان الرازى، عن بعض أصـحابنا أنّه لمّا حملت جاريـة أبى محمد عليه السـلام قال: (ستحملين ولداً و اسمه محمد، و هو القائم من بعدى «۳»). و نقلُ الرواة له واحداً بعد واحد شاهد على جواز التسمية فى الجملة. ۴- ما رواه أيضاً عن أبى نضـرة، عن أبى جعفر عليه السـلام، عن جابر بن عبـد اللّه، عن فاطمة عليها السـلام أنَّه وجد معها صحيفـة من درّة فيها أسـماء الأئمة من ولدها، فقرأها- إلى أن قال: (أبوالقاسم محمد بن الحسن حجّةاللّه على خلقه القائم، أُمّه جارية، اسمها نرجس) «۴». و نقـل جميع رواة السـند مضافاً إلى نقـل جـابر دليـلٌ على عـدم المنع من التسـمية فى جميع الحالات و الظروف. القواعـد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۵۲ ۵- مـا رواه أيضـاً عن أبى الجـارود، عن أبى جعفر عليه السـلام، عن آبـائه عليهم السـلام قـال: (قـال أميرالمؤمنين عليه السلام على المنبر: يخرج رجل من ولدى فى آخر الزمان- و ذكر صفة القائم و أحواله إلى أن قال:- له اسمان، اسم يخفى، و اسم يعلن، فأمّا الـذى يخفى فأحمـد، و أمّا الـذى يعلن فمحمد ... الحديث) «۱». و هو دليل على أنّ التصـريح باسمه بمحمد حتى من فوق المنبر جائز. ۶- ما رواه بأسانيده الكثيرة عن الحسن بن محبوب، عن أبى الجارود، عن أبى جعفر عليه السـلام، عن جابر قال: (دخلت على فاطمـة عليها السـلام و بين يـديها لوح فيه أسـماء الأوصـياء من ولـدها، فعددت اثنىعشـر آخرهم القائم، ثلاثة منهم محمد، و أربعة منهم على) «۲». ۷- ما رواه الطبرسـى فى (اعلامالورى) عن محمد بن عثمان العمرى، عن أبيه، عن أبى محمد الحسـن بن على عليه السـلام، (فى الخبر الـذى روى عن آبـائه عليهم السـلام أنّ الارض لا تخلو من حجـة اللّه على خلقهُ و أنَّ من مات و لم يعرف إمـام زمانه مات ميتـة جاهليـة، فقال: إنَّ هـذا حق كما أنَّ النهار حقّ، فقيل: يابن رسول اللّه فمن الحجـة و الإمام بعـدك؟ فقال: ابنى محمـد، هو الإمـام و الحجـة بعـدى، فمن مات و لم يعرفه مات ميتـة جاهليـة) «۳» إلى غير هـذا ممّا فى هـذا المعنى. و لقـد أجاد صـاحب (الوسائـل) فى آخر الباب ۳۳ مـن أبـواب الأمـر بـالمعروف و النهى عن المنكر حيث قـال: «و الأحـاديث فى التصـريح باسـم المهـدى محمـد بن الحسن عليه السـلام، و فى الأمـر بتسـميته عمومـاً و خصوصـاً، تصـريحاً و تلويحـاً، فعلًا و تقريراً، فى النصـوص، و الزيارات، و الدعوات، و التعقيبات، و التلقين و غير ذلک كثيرة جداً». ثم أضاف اليه فى حاشية منه على آخر أحاديث هذا الباب فقال: «قد صرّح باسمه عليه السلام القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۵۳ جماعة من علمائنا فى كتب الحديث، و الأصول، و الكلام و غيرها، منهم العلّامـة، و المحقّق، و المقـداد، و المرتضـى، و ابن طاووس، و غيرهم، و المنع نادرٌ، و قـد حقّقناه فى رسالة مفردة». هذا هو ما ورد فى هـذا الباب من طوائف الأخبار، و كلمات الاصحاب. و لا ينبغى الشک فى أنَّ القول بمنع التسـمية تعبداً كلام خالٍ عن التحقيق، و إن صرّح به بعض الأكابر، بل الظاهر أنَّ المنع منه يدور مدار وجود ملاک التقية، و فى غيره كأمثال زماننا هذا لا يمنع على التحقيق. و أمّا مـا أفاده العلّامـة المجلسـى قـدس سره بعـد ذكر بعض ما دل على النهى عن التسـمية إلى أن يظهر القائم عليه السـلام بقوله: «إنَّ هـذه التحديدات مصرّحة فى نفى قول من خصّ ذلک بزمان الغيبة الصـغرى تعويلًا على بعض العلل المسـتنبطة و الاستبعادات الوهمية» فهو ممنوع جداً؛ لما قد عرفت من أنَّ هذا ليس علّة مسـتنبطة و اسـتبعاداً وهمياً، بل صـرّح به فى روايات عديدة ليست بأقل من غيرها، هذا مضافاً إلى ما دلّ من الروايات على جواز التسـمية و التصـريح به، و قـد عرفتها فى الطائفـة الرابعـة، و هى أكثر عـدداً و أقوى دلالة من

غيرها. و الحاصل أنَّ المنع يـدور مـدار الخوف عليه عليه السـلام، أو علينا، بالموازين المعتبرة فى التقيّة؛ و ذلك لأمور: الأول: أنَّ هذا هو الطريق الوحيد فى الجمع بين الأخبار و حمل مطلقها على مقيّدها، فالمطلقات و هى الطائفة الأولى بل الثانية أيضاً- فإنّها مطلقة من ناحيـة الخوف و عـدمه و إن كانت مغيّاة بظهوره فإنه لا ينافى تقييـدها بما ذكرنا- تقيّد بالطائفـة الثالثة الدالة على دوران الحكم مدار التقيّة، و لولا ذلـك تعـارضت و تسـاقطت، لو قلنـا بأنَّ كل طائفـة منها قطعيـة أو كالقطعيـة لتضافرها، أو يقال بالتخيير بناءاً على كون أسـنادها ظنية، و عندئذ يمكن الحكم بالجواز. و من أقوى القرائن على الجمع الذى ذكرنا هو الطائفة الرابعة المصّرحة بجواز التسـمية فى الجملة. و ليت شـعرى ماذا يقول القائل بحرمة التسـمية مطلقاً فى هذه القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۵۴ الطائفة المتضافرة جداً؟ فهل يمكن طرح جميعهـا مع كثرتها و فتوى كثير من الأصـحاب على طبقتها؟ أو يمكن ترجيـح غيرها عليها؟ كلا، لا طريق إلى حلّها إلّابما ذكرنا. الثانى: قـد وردت احاديث كثيرة من طرق أهل البيت عليه السـلام و السـنّة، صـرّح فيها بأنَّ اسم المهدى عليه السـلام اسم النبى صلى الله عليه و آله، و كنيته عليه السلام كنيته صلى الله عليه و آله. و من المعلوم أنّ هذا فى قوة التسمية، فإنَّ الظاهر من بعض الأخبار الدالـة على عدم ذكر الاسم هو عدم الدلالة عليه بحيث لا يعلم المخاطب من الناس ما يكون اسـمه الشـريف، لا مجرد التلفّظ به. اللّهم إلّاأن يقال: ان ذلك و إن كان مفاد بعض أخبار الباب و لكن ينافيه بعضـها الآخر الدال على حرمة التلفّظ به، لا الدلالة عليه و لو بنحوٍ من الكناية، فراجع و تدبّر. الثالث: أنَّ القول بحرمة التلفظ باسـمه الشريف من دون التقيّة و محذور آخر، مع جواز الدلالة عليه بالكناية أو بمثل (مح‌م‌د) يحتاج إلى تعبـد شديـد، فأىّ حزازة فى ذكر اسـمه الشـريف فى اللفظ مع جواز ذكره كناية، كالقول بان اسـمه اسم جده رسول اللّه، او بالحروف المقطعة، مع فرض عدم أى محذور ظاهر بتاتاً؟ و أىّ شبيه لمثل هذا الحكم فى الأحكام الشرعية؟ و مثل هـذا الاسـتبعاد و إن لم يكن بنفسه دليلًا فى الأحكام الفقهيـة إلّاأنّه يمكن جعله تأييـداً لما ذكرنا. و يؤيّده أيضاً بعض ما ورد فى عدم جواز التصـريح باسم غيره عليه السـلام من الأئمـة عليهم السـلام عنـد التقيّـة، فلا يختصّ الحكم باسـمه الشـريف؛ مثل ما رواه الكلينى باسـناده إلى عنبسة، عن أبى عبداللّه عليه السـلام قال: (إيّاكم و ذكر على و فاطمة عليها السلام، فإنَّ الناس ليس شىء أبغض إليهم من ذكر على و فاطمة) «۱». و من العجب ما حكى عن الصدوق قدس سـره أنَّه بعد الاعتراف بالتصـريح باسـمه فى رواية القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۵۵ اللوح قال: «جاء هـذا الحـديث هكذا بتسـمية القائم، و الذى أذهب اليه النهى عن التسـمية». و قد عرفت أنَّه لا ينحصـر التصـريح باسـمه الشـريف بروايـة اللوح، و لا ينحصـر الـدليل بروايات الطائفـة الرابعة المصـرّحة بالاسم، و مع ذلك لِمَ لَمْ يختر القول بـالجواز عنـد عـدم التقيـة كمـا اختـاره صاحب (الوسائل) و يظهر من كثير من الاصـحاب؟ فلعله رآه موافقاً للاحتياط. و هو و إن كان كـذلك إلّاأنَّ الاحتياط فى عمل النفس شـىء و الفتوى بالاحتياط شـىء آخر، و بالجملة هذا الاحتياط ضـعيف جداً لا يجب مراعاته. فتلخّص عن جميع مـا ذكر، جواز التسـمية باسـمه الشـريف- و هو «محمـد بن الحسن العسـكرى» عجّل اللّه تعالى له الفرج- فى أمثال زماننا هـذا مما لا تقيّـة فيه من هـذه الناحيـة. إلى هنا ينتهى الكلام فى أحكام التقيّة و فروعها. و قد وقع الفراغ منه فى جمادى الاخرى من سنة ۱۳۹۲. هق و الحمداللّه ربّ العالمين القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۵۷

۸ قاعدة لا تعاد

اشارة

من القواعد الفقهية قاعدة لا تعاد، و هى قاعدة عامة تجرى فى جميع أبواب أجزاء الصـلاة و شرائطها و موانعها- على القول بحجيتها-، و بهـذا دخلت فى سلـك القواعد الفقهية؛ لما قد عرفت من أنَّ ضابطها اشـتمالها على احكام عامّة لا تختصّ بباب خاص. و باشـتمالها على الحكم تمتاز عن المسائل الأصوليـة؛ فإنّها لا تشـتمل على حكم شـرعى بل تكون قواعـد تقع فى طريق اسـتنباط الأحكام. و بعدم اختصاصـها بباب خاص و موضوع معيّن تمتاز عن المسائل الفقهية المختصّة بمواضيع معيّنة. و على هذا لا يمنع اختصاص هذه القاعدة

بأبواب الصلاة من انسلاكها فى سلك القواعد الفقهية؛ فإنَّ هذه الأبواب تحتوى مواضيع مختلفة غاية الاختلاف.

أصل القاعدة:

لا شك فى أنَّ الحكم الأوّلى فى المركبات الشرعية و غيرها هو الفساد إذا أخلّ بشىء من أجزائها و شرائطها، أو أتى بشىء من موانعها؛ إذ مع الإخلال بشىء من هذه لا يوجد المركّب على الفرض، سواء كان ذلك عمداً أو سهواً أو جهلًا، اذا كانت الجزئية و الشرطية و المانعية مطلقة. القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۶۰ فالحكم بالبطلان و عدم الاجتزاء و لزوم الاعادة هو الأصل الأوّلى فى جميع هذه الموارد. و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الدليل على الجزئية أو الشرطية أو المانعية بلسان نفى الماهية مثل قوله: (لا صلاة إلّابطهور)، و قوله: (لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب)؛ أو بلسان الأمر، مثل قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُم إلى الصلَاة فَاغْسِلُوا وُجوهَكُم وَ أيدِيَكُم إلى المرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلى الكَعْبَين وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا»». أو بلسان وجوب الإعادة عند الإخلال بها، كما ورد فى غير واحد من أبواب الأجزاء و الشرائط و الموانع، مثل قوله عليه السلام فى حديث زرارة بعد السؤال عن إصابة شىء من الدم أو المنى لثوب المصلّى و نسيانه و الصلاة معه و الذكر بعد الفراغ منها: (تعيد الصلاة و تغسله). «۲» لعدم الفرق بين جميع هذه الصور. و إطلاقها دليل على عدم اختصاص الجزئية و شبهها بحال خاص. و ما قد يتوهّم من أنَّه إذا كان الدليل عليها بلسان الأمر- و الأمر لا يشمل الناسى و شبهه- كان مختصّاً بالعالم العامد الذاكر، و غيره خارج عن نطاق إطلاق دليل الجزئية و الشرطية و المانعية، و مع عدم ثبوت هذه الأمور فى حقّهم لا مناص عن الحكم بالصحة عند تركها غفلة و نسياناً و شبههما، فاسدٌ جداً؛ فإنَّ مثل هذه الأوامر أوامر إرشادية، ترشد إلى الجزئية تارة و الشرطية أو المانعية أخرى، و ليست على وزان الأوامر المولوية المختصة بالذاكر العامد. هذا مضافاً إلى أنَّ الأوامر المولوية الواردة فى أبواب الأحكام التكليفية أيضاً عامّة شاملة للجاهل و الناسى أيضاً، و إن سقطت عن الفعلية فى حقهم ما دامت هذه القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۶۱ الأعذار، فإذا ارتفعت و أمكن التدارك بالإعادة أو القضاء وجب. و بالجملة لا ينبغى الريب فى أنَّ قضيّة الأصل الأوّلى هو الفساد عند الإخلال بشىء من هذه الأمور. نعم، يستثنى منه ما إذا كان الحكم بالجزئية أو الشرطية منتزعاً عن حكم تكليفى فعلى، مثل ما أفتى به المشهور من بطلان الصلاة فى الأرض المغصوبة أو اللباس المغصوب؛ فإنّه لادليل على شرطية الإباحة أو مانعية الغصب إلّامن ناحية حكم العقل بعدم جواز اجتماع الأمر و النهى، أو عدم إمكان التقرّب إلى اللّه تعالى بفعلٍ يتّحد مع عنوان محرم. و من الواضح أنَّ الفساد هنا مشروط بفعلية حكم الغصب، بحيث لا يمكن التقرّب معه بالصلاة، فلو نسى أو غفل أو جهل به، بحيث لم تكن الحرمة فعلية لم يكن هناك مانع عن صحة الصلاة. و هذا هو الفارق بينه و بين غيره من الموانع و الشرائط. فالغافل و الجاهل و الناسى لحكم الغصب و موضوعه تصحّ صلاتهم، لعدم المانع فى حقهم. إذا تبيّن ذلك فاعلم أنَّ فقهائنا (رضوان اللّه عليهم) استثنوا من أصالة الفساد الجارية فى المركّبات عند الاخلال بشىء من أجزائها و شرائطها و موانعها، أبواب الصلاة، و أفتوا بصحتها عندئذ، إلّافى خمسة أشياء: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثلاثة من الشرائط، و اثنان من الأجزاء. و اطلق جمعٌ من المتأخّرين و المعاصرين على ذلك: «قاعدة لا تعاد»، أخذاً بما ورد فى الحديث الآتى.

۱- مدرك القاعدة

اشارة

المدرك الوحيد لهذه القاعدة هو صحيحة زرارة، عن أبى جعفر الباقر عليه السلام قال: (لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثم قال: القراءة سنّة، و التشهد سنّة، و التكبير سنّة، و لا تنقض السنّة بالفريضة). «۱» القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۶۲ رواها فى (الوسائل) فى أبواب القبلة الباب (۹)، الحديث (۱). و كذا فى أبواب الوضوء الباب (۳)، الحديث

(۸). و كذا فى أبواب أفعال الصلاة الباب الأول، الحديث (۱۴). و رواها ايضاً فى أبواب القراءة، و أبواب الركوع، و أبواب السجود، و أبواب التشهد، و أبواب قواطع الصلاة. و هذا الحديث صحيح سنداً و تامٌ دلالة.

أمّا السند:

فقد رواه الصدوق رحمه الله فى (الخصال) عن أبيه، عن سعد- بن عبد اللّه القمّى-، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز- بن عبد اللّه السجستانى، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام. و رواه أيضاً فى (الفقيه) باسناده إلى زرارة عنه عليه السلام. و ذكر فى (جامع الرواة) و غيره أنَّ إسناد الصدوق إلى زرارة صحيح. و سنده إليه- كما ذكره فى آخر كتابه- هو هكذا: «عن أبيه، عن عبد اللّه بن جعفر الحميرى، عن محمد بن عيسى بن عبيد، و الحسن بن ظريف، و على بن إسماعيل بن عيسى، كلهم عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد اللّه عن، زرارة بن أعين». و رواه فى (التهذيب) بإسناده الى زرارة. و على كل حال الحديث صحيح من حيث السند، قابل للاعتماد عليه، فلا غبار عليه من هذه الناحية.

و أمّا الدلالة:

لا كلام فى دلالة الحديث بل صراحته فى عدم وجوب اعادة الصلاة عند الإخلال بما عدا الخمسة فى الجملة، إنّما الكلام فىّ مقدار دلالتها، و إطلاقها من جهات القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۶۳ مختلفة؛ فإنَّ الإخلال بما عدا الخمسة يتصوّر على وجوه: أوّلها: أن يكون الإخلال ناشئاً من ناحية النسيان، إمّا نسيان الحكم أو نسيان الموضوع. ثانيها: أن يكون مستنداً إلى الجهل و عدم العلم، إما بالحكم أو الموضوع. ثانيها: أن يكون مع العلم و العمد. لا- إشكال فى شمول إطلاقها للصورة الأولى، و عدم وجوب الإعادة فيها سواء كان النسيان فى جانب الموضوع أو الحكم، بل القدر المتيقن منها هو هذه الصورة. و أمّا الصورة الأخيرة فلا ينبغى الشك فى خروجها منها، و انصرافها عنها، و بقائها على حالها من وجوب الإعادة عند الاخلال بشىء من الشرائط و الأجزاء. و ما أجودها قاله سيدنا الأستاذ العلّامة المحقق البروجردى قدس سره فى هذا المقام من «أنَّ القاعدة إنّما هى بصدد بيان حكم المريد للامتثال، المخلّ ببعض الجوانب، و من الواضح أنَّ من كان بهذا الصدد لا يتصوّر فى حقّه الإخلال العمدى، و أمّا من ليس بصدد الامتثال من أول أمره فهو خارج عن نطاق بحثها قطعاً». و يمكن أن يقال أيضاً: إنّه لا يجوز على المولى الحكيم الحكم بعدم وجوب الإعادة فى هذه الصورة- صورة الاخلال ببعض ما يعتبر فى الواجب عمداً-؛ فإنّه دليل على عدم وجوب ما أخلَّ به من أصل، و هو خلاف الفرض، فإذا كان واجباً فكيف يرخّص فى تركه، و هل هذا إلّانقضٌ للغرض؟ فشمولها لصورة العمد و العلم تعود إلى أمر محال. و ما قد يقال: إنَّ هذا ليس بدعاً من الأمر، و لا مانع من أمر المولى بشىء مركّب ذى أجزاء و شرائط على نحو الوجوب، ثم الحكم بصحته عند الإخلال ببعضها. و قد وقع ذلك فى باب القصر و الإتمام، و الجهر و الاخفات؛ فإنَّ القصر أو الجهر و الإخفات مع كونها أموراً واجبة فى محلّها فقد حكموا بصحة العمل مع الإخلال بها جهلًا، و لو كان عن تقصير الذى فى حكم العمد. فكما أنَّ الجاهل المقصّر فى هذين البابين يكون آثماً، و لكن يحكم بصحة القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۶۴ أعماله مع إخلاله ببعض ما يعتبر فى الصلاة من الشرائط، فكذا الكلام فيمن أخلَّ بشىء عامداً يحكم بصحة صلاته بمقتضى هذه القاعدة و إن كان آثماً فى الجملة. و يجرى هنا ما ذكروه فى توجيه الصحة و تفسيرها هناك، من أنَّ أمر المولى قد يكون له مراتب، فإذا أخلَّ ببعض مراتبها بترك بعض الأجزاء أو الشرائط فقد نال مرتبة أخرى منه و أحرز شيئاً من الملاك و المطلوبية و إن أضاع بعضه، و المفروض أنّه بعد إحرازه بهذا المقدار لا يبقى موضوع لإحراز الباقى، فيسقط الأمر، و يصح العمل، و يكون آثماً من حيث الإخلال أيضاً. ممنوعٌ: بأنَّ هذا الوجه إنّما يصح إذا كان الأمر ذا مراتب و كان من قبل تعدد المطلوب، و كانت الشرائط و الأجزاء الخمسة مطلوبة فى حدّ ذاتها، و غيرها من الأجزاء و الشرائط

مطلوبات أخر، كما ذكروا ذلك في باب الجهر و الإخفات، و القصر و الاتمام. و لكنك خبير بأنَّ هذا فرض غير واقع في ما عدا الخمسة، و قد قام الإجماع على أنَّ الصلاة بجميع أجزائها و شرائطها مطلوب واحد لا تعدّد فيه، إلّافي مسألتي الجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام، فقد ذكروا فيهما ما ذكروه، و إنّما هو في فرض الجهل لا فرض العمد. و الحاصل أنَّ هذا التوجيه إنّما يصحّ في فرض إمكان تعدّد الطلب، و أما في غيره- و ما نحن فيه منه- فيستحيل ذلك. فما ذكرناه من أنَّ هذا أمر غير ممكن- في المقام- يكون تامّاً صحيحاً مع حفظ الفرض. يبقى الكلام في الصورة الثانية، و هي صورة الجهل بالموضوع أو الحكم فنقول: الجاهل إمّا أن يكون جهله بسيطاً، و يكون ملتفتاً الى جهله شاكّاً في الحكم أو موضوعه- الملازم للجهل البسيط-، فالإنصاف أنّه بحكم العامد الذى قد عرفت انصراف القاعدة عنه، بل استحالة شمولها له؛ فإنَّه في الواقع نوع من العمد، و كيف يتصوّر كون الانسان بصدد إمتثال أمر مولاه و هو شاك في حصول المأمور به بأجزاء و شرائط خاصة و هو لا يعتني بهذا الشك و بما لا يعلمه من الأجزاء و الشرائط؟ بل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٥ يشكل تمشّي قصد القربة منه في كثير من الأحيان. و لو قلنا بشمول القاعدة لمثله كانت باعثة للمكلفين إلى الجهل، و داعية لهم الى ترك الجدّ و الاجتهاد في تحصيل العلم بأجزاء الصلاة و شرائطها؛ فإنَّ إعلانها بصحة صلاة الجاهل المقصّر داعٍ إلى هذا لا محالة، و هو كما ترى. و إمّا أن يكون جاهلًا بالجهل المركب، غافلًا عن جهله، عالماً بخلافه، كمن يعتقد عدم جزئية السورة مع أنها في الواقع كذلك، فلا يبعد شمول إطلاق الدليل له؛ لعدم المانع منه، و لا وجه للانصراف و شبهه.

٢- إشكال على القاعدة و دفعه

ههنا اشكال ينشأ من أنَّ القاعدة لا شك أنّها بصدد الصحة الواقعية، فإذا قلنا بشمولها للجاهل بالجهل المركبّ لزم الحكم بصحة صلاة مثل هذا الجاهل التارك لبعض أجزائها أو شرائطها- ما عدا الخمسة- واقعاً، و هو نوع من التصويب الباطل؛ إذاللازم كون الحكم واقعاً في حق العالم اشتمال صلاته على عشرة أجزاء، و في حق الجاهل خمسة أجزاء فقط، هذه التفرقة بين العالم و الجاهل في الأحكام الواقعية من التصويب الباطل. و يمكن أن يجاب عنه: بأنَّ هناك فرقاً واضحاً بين العالم و الجاهل، و هو أنَّ العالم يستوفي بعلمه تمام مصلحة العمل، و لكن الجاهل لا يستوفي منها إلّامقداراً مع عدم إمكان استيفاء الباقي بعد استيفاء هذا المقدار. و إن هو إلّانظير العبد التارك لأمر المولى القائل: اسقني ماءاً بارداً، فأتاه بماءٍ غير بارد و شرب المولى منه، فإنّه لايحتاج بعد ذلك إلى الماء البارد و الحاصل أنَّه لمّا أتى بالناقص لم يبقَ مجال للإتيان بالكامل. و إن شئت قلت: هذا من قبيل الإتيان بغير المأمور به، الرافع لموضوع المأمور به، كما في المثال السابق، و هذا أمر واقع في العرف و الشرع. فالمأمور به الواقعي هو المشتمل على عشرة أجزاء لا غير، و أمَّا المشتمل على خمسة أجزاء فهو حاوٍ لشيءٍ من المصلحة، من دون أن يكون مأموراً به، فلا يلزم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٦ محذور التصويب. و مثل هذا البيان و إن كان ممكناً في حق العالم العامد التارك لبعض الأجزاء، إلّا أنَّه خلاف ما ثبت بالدليل و الاجماع، فتأمّل. و يمكن الجواب عنه أيضاً- كما ذكره بعض أجلّة العصر- بأنّ الحكم الواقعي الإنشائي في حق الجميع- الجاهل و العالم- سواءٌ، و هو عشرة أجزاء مثلا، و إنّما الفرق بين الجاهل و العالم في الحكم الفعلي، فالعالم حكمه الفعلي يدور على عشرة أيضاً، و الجاهل يدور حكمه الفعلي على خمسة أجزاء، فإذن لا يلزم التصويب؛ فانه إنّما يلزم إذا كان الحكم بجميع مراتبه مختلفاً بين العالم و الجاهل، لا ما إذا اتّحدا في مرحلة الانشاء. و هذا الجواب مثل ما ذكروه في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي من الاعتذار عن محذور التصويب باشتراك الحكم الإنشائي بين الجميع مع اختلاف العالم و الجاهل في الفعلية. نعم، كلامهم هناك إنّما هو في الحكم التكليفي، و هنا في الحكم الوضعي، و الظاهر أنَّ هذا المقدار من التفاوت لا يوجب محذوراً في المقام.

٣- هل للقاعدة مدارك أُخرى غير ما ذكر؟

قد ذكر العلّامة الأنصاري قدس سره في بعض كلماته مدارك أُخرى للقاعدة: منها: رواية منصور بن حازم المرويّة في أبواب القراءة

قال: (قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: إنّی صلیّت المکتوبة، فنسیت أن اقرأ فی صلاتی کلها؟ فقال: ألیس قد أتممت الرکوع و السجود؟ قلت: بلی، قال: قد تمّت صلاتک إذا کان نسیاناً). «۱» و مفاد الروایة أنَّ من أتمّ رکوعه و سجوده تمّت صلاته، و لا یضرّه الإخلال بغیرهما من الأجزاء الأُخَر. و منها: ما رواه ابن أبی عمیر، عن بعض أصحابنا، عن سفیان بن السمط، عن أبی عبد اللّه علیه السلام (تسجد سجدتی السهو فی کل زیادة تدخل علیک أو نقصان). «۲» القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۴۶۷ و هذه الروایة لو تمّت لکانت أوسع من حدیث لا تعاد؛ بناءاً علی ما عرفت من التشکیک فی شمولها للزیادة، و لکن هذه تدل علی أنَّ الزیادة و النقیصة السهویتین لا تضّران بالصلاة، بل یمکن علاجهما بسجدة السهو، فإنّها جابرة لهما، فلا تجب الإعادة لا محالة. و الذی یوهن الاستدلال بالأولی منهما ما ورد فی ذاک الباب بعینه من إجزاء تسبیح الرکوع و السجود عن القراءة، فعن أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: (إن نسی أنْ یقرأ فی الأولی و الثانیة أجزأه تسبیح الرکوع و السجود ... الحدیث). «۱» و هذا دلیل علی بدلیة التسبیح عن القراءة، لا جواز ترکها مطلقا مع إتمام الرکوع و السجود. و بالجملة لا تتجاوز دلالة الحدیث- لو قلنا بها- عن حدّ الإشعار علی کفایة الرکوع و السجود عن غیرهما عند النسیان، فلا یمکن الاستدلال به، لا سیّما مع عدم عموم فیه یشمل غیر القراءة من الأجزاء. و یوهَّن الثانی، مضافاً إلی وهنه بالإرسال- ومع الغض عنه لکون المرسل ابن أبی عمیر، هو ضعیف بوجود سفیان بن السمط الذی هو من المجاهیل- بأنَّ الروایة لیست فی مقام بیان قاعدة کلیة حاکمة بعدم فساد الصلاة بالزیادة و النقیصة فی أجزائها، بل هی ناظرة إلی بیان تدارک ما عرضه من النقیصة و الزیادة بعد الفراغ عن صحتها معه. و الحاصل أنَّ الحکم بصحة الصلاة فی کل زیادة و نقیصة سهویة شیء، و الحکم بلزوم تدارکها بعد الفراغ عن صحتها بسجدة السهو شیء، آخر، و الظاهر أنَّ الروایة بصدد بیان الثانی لا الأول. فإذا ثبتت صحة الصلاة مع الإخلال ببعض ما یعتبر فیها نقیصةً و زیادة وجب القواعد الفقهیة، ج۱، ص: ۴۶۸ تدارکه بسجدة السهو، و هذا لا ربط له بما نحن فیه.

۴- هل تجری القاعدة فی موانع الصلاة؟

لا شک فی شمول القاعدة للأجزاء و الشرائط إنّما الکلام فی شمولها للموانع، مثلًا إذا کان المصلّی ناسیاً لمانعیة لبس الذهب للرجال أو لموضوعه و صلّی و فی یده خاتم من ذهب، فهل یمکن الفتوی بصحة صلاته نظراً إلی أنّه أتی بالخمسة کملًا من دون الإخلال بشیء منها فیشمله إطلاق الحدیث؟ الظاهر فی بدء النظر هو ذلک؛ لعدم المانع من شمول الإطلاق له، و لکن عند التأمل الصادق یظهر عدم شموله لها، أو الشک فیه و ذلک لأمرین: أوّلهما: أنَّ الظاهر من الاستثناء کون المستثنی منه من جنس المستثنی، فإنّه فی الحقیقة إخراج ما لولاه لدخل، و أمَّا انقطاع الإستثناء فهو أمر مخالف لظاهر الجملة الإستثنائیة، لا یصار إلیه إلّابدلیل. و حیث إنَّ المستثنی فی محل البحث هو من الأجزاء و الشرائط فقط یعلم أنَّ المستثنی منه أیضاً لیس إلّامنها. و احتمال اندراج الموانع کلها فی المستثنی منه و إن کان غیر بعید، إلّاأنَّ اختصاص المستثنی بهما قد یکون قرینة علی اختصاص المستثنی منه أیضاً، و لاأقلّ من کونه من قبیل المحفوف بما یحتمل القرینیة، و هو مانع عن الإطلاق و العموم کما ذکر فی محله، فتأمّل. ثانیهما: ما ورد فی ذیل الحدیث من قوله: (إنَّ القراءة سنّة، و التشهد سنّة، و السنّة لا تنقض الفریضة) کالتعلیل لما ذکر فی صدره، و هو أیضاً قرینة علی أنَّ محط البحث هو الأجزاء و الشرائط فقط، و أنَّ ما کان منها سنّة- غیر رکن- لا یوجب نقض الفریضة- اعنی الواجبات الرکنیة-، فتأمّل. و علی کل حال لا تطمئن النفس بإطلاق القاعدة، و یقوی فیها إنصرافها إلی خصوص الأجزاء و الشرائط فکأنَّ الموانع مسکوت عنها، و لاأقلّ من الشک فی الشمول اللازم معه الرجوع الی مقتضی القاعدة الأوّلیة، و هو الفساد بالإخلال بشیء مما یعتبر فی المرکّب وجوداً أو عدماً.

۵- هل تشمل القاعدة زیادة الأجزاء ایضاً؟

لا ريب فی شمولها لنقص شیء من الأجزاء و الشرائط، و إنّما البحث فی شمولها لزيادة ما يمكن الزيادة فيها. و اعلم أنَّ هناک أقوالًا ثلاثة: أوّلها: أنَّها مختصة بالنقيصة و لا تشمل الزيادة أبداً. ثانيها: أنّها تعمّ النقيصة و الزيادة معاً، و لا تختصّ بزيادة غير الخمسة، بل تشمل زيادة الخمسة أيضاً- فيما يتصوّر فيه الزيادة-. فالخمسة إنَّما استثنيت من حيث النقيصة فقط، و لم تستثنَ من ناحية الزيادة، فزيادتها أيضاً لا توجب الفساد. ثالثها: أنَّها تعمّ الأمرين، و لكن زيادة الخمسة كنقيصتها توجب البطلان، فهی مستثناة من الجانبين، فالمعنى: أنّه لا تعاد الصلاة من نقيصة أو زياده شیء ما عدا نقيصة أو زيادة الخمسة. و إذ قد عرفت ذلک نرجع الى دليل كلٍ من هذه الأقوال: أمّا القول الأول؛ فيدل عليه أنَّ نفس أدلّة اعتبار الشرائط و الأجزاء لا تدل على المنع عن الزيادة لولا أدلة المانعية. و إن شئت قلت: أدلة الجزئية و الشرطية إنّما تدلّ على اختلال الماهية المركّبة عند فقدانها، و أمّا إذا وجدت- سواء وجدت مرّة أو مراراً- فلا تدل على اختلالها به، كما هو ظاهر. نعم، أدلة الموانع قد تدلّ على المنع من زيادة بعض الأجزاء أو جميعها، و هذا أمرٌ لا دخل له بأدلّة إعتبار الأجزاء و الشرائط. وبعد ما عرفت آنفاً من عدم شمول إطلاق القاعدة و دليلها لغير الأجزاء و الشرائط و أنّها لا دلالة لها على حكم الموانع ينتج عدم شمولها للزيادة مطلقاً؛ فإنّها أمرٌ يعود إلى المانعية غير الداخلة فی القاعدة. و يدل على القول الثانی؛ أنَّ الحكم ببطلان الصلاة بزيادة بعض أجزائها أو جميعها فی الحقيقة يرجع إلى اشتراط عدمها فيها، فالشرط تارة يكون وجودياً كالطهارة و القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۷۰ غيرها، و أخرى عدميّاً كعدم الزيادة، فإذا قلنا بعموم القاعدة للشرائط كلها- و منها عدم الزيادة- فتشمله أيضاً. فالحديث دال على أنَّ الاخلال بأیّ شیء من الشرائط الوجودية و العدمية غير مضرٍ، ما عدا الإخلال بخصوص الخمسة الظاهر فی نقيصتها فقط، فيبقى زيادة الأجزاء مطلقاً تحت المستثنى منه، و يدل على القول الثالث؛ أنَّ إرجاع مانعية الزيادة إلى شرطيّة عدمها أمر خارج عن متفاهم العرف، و إنّما هو دقّة عقليّة لا يعتنى بها فی هذه الأبواب، بل الذی يفهمه أهل العرف أنَّ أصل الزيادة كالنقيصة مفسد، لا أنَّ عدم الزيادة شرط. فالمستفاد من حديث لا تعاد- على إطلاقه- أنَّه لا يضرّ الإخلال بالنقيصة و الزيادة من ناحية غير الخمسة، و إنّما يضرّ الإخلال بهما من الخمسة مطلقاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال فی توجيه كلٍ من الأقوال الثلاثة. و لكن الحقّ هو القول الأول، فتختّص القاعدة بالنقيصة دون الزيادة. و الدليل على ما اخترناه يبتنی على مقدمة و هی: إنّ ما يقال من أنَّ أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط ناظرة إلى اعتبارها فی مقابل انعدامها لا فی مقابل الزيادة كيفما كان، كلامٌ شعری لا حقيقة تحته؛ لأنَّ المركبات الشرعية كالمركّبات الخارجية كلها محدودة من الجانبين، من جانب الزيادة و جانب النقيصة، فإنّا لا نجد مركّباً عرفياً أو شرعيّاً يُكتفى فيه بمجرّد وجود الأجزاء بأی كميّة و مقدار كان، فكما أنَّ أصل وجود الجزء لازم لأخذ النتيجة المرغوبة من المركّب، فكذا مقدارها أيضاً معتبر قطعاً. فالناظر إلى تحديد الأجزاء من الجانبين هو نفس أدلة الجزئية، لا أنّه دليل آخر يدل على مانعية الزيادة، و هذا أمرٌ ظاهر لمن سبر مواردها فی العرف و الشرع. و حديث (لا تعاد) كالاستثناء من أدلّة الأجزاء و الشرائط، فلا بدّ أن يكون عامّاً شاملًا للنقيصة و الزيادة، كما أنَّ نفس تلک الأدلة كذلک. و لكن الذی يوهّن إطلاقه، هو ذيل الحديث الذی هو كالعلة لما فی صدره، و هو قوله: (التشهد سنّة، و القراءة سنّة، لا تنقضّ السنة بالفريضة). و من المعلوم أنَّ هذا القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۷۱ التعليل إنّما هو فی ناحية الفقدان و النقيصة)؛ لأنَّه يقول: إنَّ الفرائض- و هی الأجزاء الركنية- إذا وجدت لا يضرّها فقد الأجزاء غير الركنية- و هی السنّة فی اصطلاح الحديث-. هذا مضافاً إلى عدم تصوّر الزيادة فی ثلاث من الخمس، و هی الوقت، و القبلة، و الطهور. و إنّما تتصوّر فی اثنين منها، و هذا و إن لم يكن مانعاً عن عموم الحديث للزيادة أيضاً إلّاأنّه يوهّنه فی الجملة، فتدبّر. فالحكم بعموم القاعدة لزيادة الأجزاء لا يخلو عن إشكال.

۶- هل تختص القاعدة بمن فقد الشرط و الجزء والتفت بعد تمام الصلاة؟

لا ينبغی الكلام فی عمومها لمن فقد شيئاً من أجزائها و شرائطها و التفت بعد تمام الصلاة، و لكن قد يتوهّم بالنسبة لما إذا فقد شيئاً منها فی بعض صلاته، كمن صلّى ركعة بلا ستر شرعی، ثم التفت و استتر، أو صلّى فی النجاسة ركعة، ثم التفت و ألقى الثوب النجس

عن عاتقه مع وجود غيره الطاهر؛ أنَّ لفظ «الإعادة» ظاهرٌ فى الاتيان بالصلاة بتمامها بعد الانتهاء منها، و أنَّ من قطع صلاته ثم بنى عليها لا يصدق فى حقّه الإعادة. و قد يكون هذا مانعاً عن الأخذ بالعموم. و لكنّه توهم فاسد؛ لإطلاق لفظ الإعادة على القطع فى الأثناء و البناء على العمل، عدم اختصاصه بما بعده. و قد عبّر عنه بالإعادة فى كثير من الموارد من دون أى حزازة، مثل قوله عليه السلام فى حديث زرارة الوراد فى أبواب الاستصحاب: (قلت: إن رأيته فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة و تعيد ...). «١» و إن أبيت عن عدم شمول الحديث له، فلا شك فى شموله بالأولويّة القطعية؛ فإذا صحّت الصلاة مع ترك الستر نسياناً فى مجموعها، فكيف لا تصحّ إذا تركه فى ركعة منها مثلًا؟

٧- ما هو حكم سائر الأركان؟

قد ثبت لنا من سائر الأدلّة أنَّ أركان الصلاة لا تختصّ بالإثنين من الخمسة، و هما الركوع و السجود، بل تكبيرة الإحرام، و القيام المتصل بالركوع، و القيام عند تكبيرة الإحرام أيضاً منها، و أنَّه لو أخلَّ بها و لو سهواً بطلت صلاته، مع عدم ذكرها فى عداد الخمسة المذكورة فى المستثنى. و يمكن أن يجاب عنه: أوّلًا: بأنَّ الرواية عامٌ كسائر العمومات، قابل للتخصيص، فتخصّص بسائر الأركان كغيرها من العمومات. اللّهم إلّاأن يقال: إنَّ العمومات المشتملة على العدد فى المخصّص يشكل تخصيصها بمخصّص آخر؛ فإنّه أشبه شىء بالمعارض لا ـ المخصّص، فإذا قال المولى: أكرم العلماء إلا اثنين منهم، ثم ورد فى دليل آخر نفى الاكرام عن واحد آخر كان كالمعارض له، و لا ـ سيّما فيما إذا كان الاستثناء من النفى، فإنّه أقوى مفاداً، و كيف يمكن جعل الاثنين ثلاثاً، أو أربعاً أربعاً، و ما الداعى على ذكر خصوص الإثنين؟ اللّهم إلّاأن يكون هناك داعٍ إلى التخصيص بالذكر مستفاداً من قرائن المقام أو الكلام. ولكننا فى مثل ما نحن فيه لا نجد وجهاً فى تخصيص الخمس من بين الأركان بالذكر، و أىّ فرق بينها و بين غيرها؟ و ثانياً: أنَّ شيئاً من هذه الأمور الثلاثة لا يوجب تخصيصاً زائداً فيه، و إن كان فى بدء النظر كذلك. أمّا القيام المتصل بالركوع- و المراد منه أن يكون ركوعه عن قيام، لا عن جلوس، بأن يرجع من القعود إلى حد القيام منحنياً-؛ فلأنَّه محقّق لعنوان الركوع، و بدونه لا يصدق عنوانه، فالإخلال بهذا القيام، و الاكتفاء بأدائه من قعود، إخلالٌ بنفس الركوع واقعاً. فليس هذا ركناً مستقلا فى قبال سائر الأركان، بل هو محقّق لواحد من الخمسة المذكورة فى الرواية. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٧٣ و أمّا تكبيرة الإحرام، فإنّها محققة لعنوان الصلاة و افتتاحها، و بدونها لا ـ تفتتح الصلاة، و لا يحرم عليه شىء ممّا يحرم على المصلّى، فلا تتحقق الصلاة بدونها. و من الواضح أنَّ قاعدة لا تعاد موضوعها الصلاة، فإذا لم يصدق عنوانها لم يكن لها موضوع. و يستفاد ذلك من روايات متعددة وردت فى بابها. فعدم ذكرها فى الحديث إنّما هو من جهة أنَّها مذكورة فى الواقع بعد أخذ عنوان الصلاة فى موضوع القاعدة، فليست هى تخصيصاً زائداً فى القاعدة. و أمّا القيام عند التكبير فهو شرط فى صحتها شرعاً، و بدونه لا تتحقق تكبيرة الإحرام التى هى محقّقة لعنوان الصلاة و افتتاح لها فليس القيام حاله إذن واجباً مستقلًا ركنياً حتى نحتاج إلى تخصيص زائد فى القاعدة. فتلخّص من جميع ما ذكر أنَّ المستثنى من القاعدة فى الحقيقة ليست إلّا الخمسة المذكورة فيها، و أمَّا غيرها مما عدّوه من أركان الصلاة، فإمّا يعود إليها بنحو من الاعتبار، و إمَّا محقّق لموضوع القاعدة و هو الصلاة، فتدبّر.

٨- فى تعارض القاعدة مع غيرها ممّا ورد فى حكم الزيادة

قد يتوهم أنَّ هناك تعارضاً بين القاعدة و بين ما ورد فى أبواب الخلل، من بطلان الصلاة بمطلق الزيادة فيها، فقد روى أبو بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: (من زاد فى صلاته فعليه الإعادة). «١» فإذا قلنا بأنَّ القاعدة تختصّ بباب النقيصة و لا دلالة لها على حكم الزيادة- كما قوّيناه آنفاً- فلا كلام، أمّا لو قلنا بما اختاره بعضٌ من إطلاقها و شمولها للزيادة و النقيصة معاً- كما فى القولين الآخرين- فيقع التعارض بينهما، و لا ـ مناص من علاجه بنحوٍ من الأنحاء المذكورة فى بابه. و لكن قبل كل شىء لابدّ من ملاحظة

النسبة بين الدليلين. فقد يقال بوجوب ملاحظة النسبة بين كل واحد من المستثنى و المستثنى منه القواعد الفقهية، ج١، ص: ۴۷۴ مع حديث أبى بصير. و فيه ما لا يخفى من الضعف؛ فإنَّ العام المخصّص بالمتصل دليل واحد، و لذا لا ينعقد له ظهور من الأول فى العموم بعد ذكر الخاص متّصلا به، فلا معنى للتفكيك بينهما. فهذا الاحتمال ساقط جداً. فلابدّ من ملاحظة النسبة بين حديث زرارة المشتمل على القاعدة كملًا، و حديث أبى بصير، و معلوم أنَّ النسبة بينهما عموم من وجه؛ لأنَّ القاعدة تشمل الزيادة و النقيصة معاً على الفرض، فهى أعم من حديث أبى بصير المختصّ بالزيادة، و لكنها أخصّ منه من جهةٍ، لاستثناء الخمس منها، دون حديث أبى بصير، فهى أعم و أخصّ من وجه. و مورد التنازع بينهما هو الزيادة فى غير الخمس؛ فإنَّ القاعدة تدل على صحة الصلاة معها، و حديث أبى بصير يدل على وجوب الإعادة فيه. هذا و يمكن القول بوجوب تقديم القاعدة عليه لوجهين: الأوّل: أنَّها أظهر من غيره؛ لاشتمالها على التعليل بقوله: (القراءة سنّة، و التشهد سنّة ... و لا تنقض السنّة بالفريضة)، بينما ليس فى حديث أبى بصير تعليل. الثانى: أنَّ القاعدة ليست فى مرتبة حديث الزيادة، بل هى مقدّمة عليه بالحكومة. لا- يقال: دليل الحاكم لابدّ ان يكون ناظراً إلى دليل المحكوم- كما حقّقناه فى محلّه، خلافاً لمن لم يعتبر ذلك-، و من المعلوم أنَّه لا نظر لواحد من هذين الدليلين إلى الآخر حتى يكون أحدهما حاكماً على الآخر، بل واحد منهما مثبت لوجوب الإعادة فى الزيادة و الآخر نافٍ له، و بينهما مضادة لا حكومة. فإنّا نقول: إنَّ القاعدة بمقتضى دليلها ناظرة إلى تحديد دائرة مدلول حديث أبى بصير؛ إذ لو لم يكن هناك دليل على مانعية الزيادة- بمقتضى حديث أبى بصير الذى هو مكمّل لأدلة اعتبار جزئية أجزاء الصلاة- لم يكن موقع للقاعدة بالنسبة إلى حكم الزيادة. و بعبارة أخرى: مفروض الكلام فى القاعدة فساد الصلوة من ناحية النقيصة و الزيادة بحسب طبعها الأوّلى، و لكن القاعدة تجعل لها حدّاً و أنَّ الإعادة المفروضة منفيّة فى غير الخمس، فهى إذن ناظرة إلى تحديد حكمها، و هو كافٍ فى باب القواعد الفقهية، ج١، ص: ۴۷۵ الحكومة. و الحاصل أنَّ قوله: (لا تعاد ...) إنّما هو بعد فرض وجوب الإعادة بنحو الإطلاق بمقتضى دليل آخر، مثل حديث أبى بصير الدال على أنَّ من زاد فى صلاته فعليه الإعادة، و بدونه ليس لها معنى محصّل، فتدبّر. هذا و لكن قد عرفت أنَّ الزيادة لا تتصور فى غير الإثنين من الخمس، و هما الركوع و السجود، فيلزم تخصيص حكم من زاد فى صلاته، فعليه الإعادة- بالمآل- بهذين، و عندئذ يمكن أن يقال باستهجان هذا التخصيص، و أنَّ إخراج ما عدا الركوع و السجود و إبقاءهما تحته أمر مستنكر. و هل يحتمل أن يكون المراد من قوله: (من زاد فى صلاته فعليه الإعادة)، من زاد فى ركوعه و سجوده فعليه الاعادة؟ و لو كان كذلك فلمَ عُدِل عن التعبير به إليه؟ و لعل هذا من المؤيّدات لما اخترناه سابقاً من عدم شمول القاعدة للزيادة أصلًا و عليه لا يلزم شىء من هذا المحذور، فتدبّر. و قد يقال: إنَّ استهجان التخصيص إنّما يكون فى فرض اختصاص حديث أبى بصير بالزيادة السهوية، و أمّا لو قلنا بأنَّه يعمّ السهوية و العمدية، و الزيادة العمدية دائماً موجبة للفساد، خارجةٌ عن تحت قاعدة لا تعاد، فما يبقى تحت حديث أبى بصير شىء كثير. و لكنه مدفوع بأَنَّ الحديث منصرف عن الزيادة العمدية قطعاً، لأنَّه بصدد بيان حكم من يريد الامتثال، و من الواضح أنَّ مثله لا يزيد فى صلاته عمداً. و هذا نظير ما ذكرناه فى خروج النقيصة العمدية عن تحت قاعدة لا- تعاد. هذا و لكن ما ذكر إنّما يصح إذا كان هناك دليل على البطلان بالزيادة من قبل، و عندئذ يصح أن يقال: إنَّ المريد للامتثال لا يخالفه عمداً، و أمّا اذا كان دليل البطلان هو هذا الحديث و شبهه، لم يكن هناك مانع عن شمولها للزيادة العمدية. و الحاصل أنَّ الدليل على شرطية عدم الزيادة هو هذا الحديث- حديث ابى بصير- و شبهه، المكمّل لأدلّة الأجزاء و الشرائط، و هو شامل للزيادة العمدية و القواعد الفقهية، ج١، ص: ۴۷۶ السهوية معاً، فلا موجب لاستهجان التخصيص هنا. و هنا احتمال آخر فى معنى الحديث يبتنى على اختصاصه بالزيادة فى الركعات فقط، إذ زيادة بعض الأجزاء لا تعدّ زيادة فى الصلاة، و ليس مجرد الجزء صلاة، و إنّما الزيادة فيها تكون بركعة، فإنّها أقلّ ما يصدق عليه عنوان الصلاة. و على هذا لا دخل للحديث بما نحن بصدده أصلًا، و لا يبقى محلّ للمعارضة بينه و بين القاعدة. و تمام الكلام فى معنى الحديث من هذه الناحية موكول الى محلّه من كتاب الصلاة فى باب الخلل. القواعد الفقهية، ج١، ص: ۴۷۷

۹ قاعدة الميسور

معنی قاعدة المیسور و موردها:

اذا تعـذر بعض أجزاء المركبات الشـرعيّة كالصـلاة و الحـج و الوضوء و غيرهـا- كمن لا يقـدر على السورة لضـيق الوقت-، أو بعض شرائطها- كمن لا يقدر على الستر أو مراعاة القبلة-، أو اضطر إلى ارتكاب بعض الموانع كما إذا اضطر المصلّى إلى الصلاة فى الثوب النجس، أو أجزاء غير المأكول-، فإن قام هناك دليل خاص على وجوب الاتيان بالباقى، أو وجوب ترك الكل لعـدم الأمر بالباقى فلا كلام. أمّا إن لم يكن هناك دليل على شـىء من الطرفين، فهل هناك قاعدة تقتضى وجوب الباقى إلّاما خرج بالدليل او لا؟ المعروف فى كثير من كلمـات القوم الإجابـة نعم، و هو المسـمّى بقاعـدة الميسور، المـأخوذة من الحـديث المشـهور الآـتى: (الميسور لا يسـقط بالمعسور)، يعنى تعسّـر البعض لا يكون موجباً لسـقوط الباقى إذا كان التعسّـر موجباً لسـقوط التكليف بالمعسور. ثم إنّه لا إشكال، فى أنَّ قضية إطلاقات أدلة الجزئية و الشرطية هى سقوط الباقى بتعذّر بعض الأجزاء او الشرائط، أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الموانع؛ و ذلك لأنَّ إطلاقها دليل على اعتبارها فى المأمور به مطلقاً، حتى فى ظرف التعذّر، و لازمه عدم الفائدة فى فعل الباقى، و هو واضح.

مدركها و أسنادها:

استدل للقاعدة بأمور مختلفة، و لكن العمدة من بينها الروايات الثلاث، المرسلات، المشهورات، و سيأتى الإشارة إلى أمور أُخر استدل بها لها أيضاً- إن شاءاللّه- الأولى: ما رُوى عن النبى صـلى الله عليه و آله أنّه قال: (إذا امرتكم بشـىء فأتوا منه ما اسـتطعتم). «۱» الثانية: ما روى عن على عليه السلام أيضاً: (الميسور لا يسقط بالمعسور). «۲» الثالثة ما روى عنه عليه السلام أيضاً: (ما لا يُدرك كلّه لا يترك كله). «۳» و لكن رواهما فى (الكفايـة) عن النبى صـلى الله عليه و آله أيضاً، بينما صـرّح غير واحد بنقلهما عن على عليه السـلام، و قد نقل المحقق الأشتيانى فى تعليقاته على عوالى اللآلى روايتهما عن على عليه السـلام. و الظاهر أنَّهما كذلك مرويان عنه عليه السلام. و قد روى الحديث الأول مسـنداً عن طرق العامّة، فقد رواه أغلب محدّثيهم فى صحاحهم و مسانيدهم منهم البيهقى فى سننه، عن أحمد بن حنبل، عن يزيد بن هارون، عن الربيع بن مسـلم القرشـى، عن محمد بن زياد، عن أبى هريرة قال: خطبنا رسول اللّه صلى الله عليه و آله فقال: أيّها الناس قد فرض عليكم الحج فحجّوا، فقال رجل: أكُلَ عام يا رسول اللّه؟ فسـكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: لو قلت: نعم لوجبت و لمـا اسـتطعتم، ثم قـال: ذرونى مـا تركتكم، فإنّمـا هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى انبيـائهم، و إذا أمرتكم بشـىء فأتوا منه ما اسـتطعتم، و إذا نهيتكم عن شـىء فـدعوه؛ ثم قال البيهقى: رواه مسـلم فى الصـحيح عن زهير بن حرب، عن يزيد بن هارون. «۴» القواعد الفقهية، ج۱، ص: ۴۸۱ و قد: يقال إنَّ ضعف أسناد الأحاديث منجر بالشهرة المحقّقة و قـد قيـل: إنّهـا بلغت حـدّ الاشـتهار حتى يعرفهـا العوام و النسوان. و قـال العلّامـة الأنصارى فى كلام له فى القاعـدة فى أبواب أصالة الاشتغال: «و ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمّسك بها بين الأصحاب فى أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع».

الكلام فى دلالتها:

لو سلمنا انجبار الاسناد بما عرفت من الشهرة يبقى الكلام فى دلالتها، فإنَّها قابلة للبحث و التنقيب من شتى الجهات. أمّا الحديث الأوّل فالاسـتدلال به يتوقّف على كشف معنى «من» و «ما» فيه. أمّا «من» فى قوله صلى الله عليه و آله «منه» فتحتمل ثلاث معان: ۱- أن تكون تبعيضـية، فالمعنى: فأتوا البعض الـذى تسـتطيعون، و اتركوا ما لا تسـتطيعون. ۲- أن تكون بمعنى «البـاء»، فتكون للتعديـة فإنَّ «الاتيان» يتعدّى بالباء. ۳- أن تكون بيانيـة. و هـذا الاحتمال ضـعيف؛ لعدم كون الضـمير الواقع بعدها بياناً لشـىء، فيبقى الاحتمالان الأوّلان. و حمل الحديث على كل منهما جائز، و إن كان الأول أظهر؛ لان الغالب فى معنى «من» هو التبعيض، و لاأقلّ من أنَّها اشهر و أعرف من كونها بمعنى الباء. و لكن يبقى الكلام فى أنَّ المراد التبعيض بحسب الأفراد أو الأجزاء، يعنى: فأتوا من أفراده و مصاديقه ما اسـتطعتم؛

أو من أجزائه ما استطعتم. و من الواضح ان دلالته على المطلوب إنّما تتمّ لو كان التبعيض بحسب الأجزاء لا الأفراد. و لكن الذى يبعّد هذا الاحتمال شأن ورود الحديث، و ما عرفت من مسألة الحج المرويّة فى كتبهم بعبارات مختلفة، كلها ترمى إلى شىء واحد، و هو أنَّه صلى الله عليه و آله قالها عند القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٨٢ السؤال عن تكرار الحج أو الاتيان به مرّة واحدة مدة العمر، و هو صريح فى أنَّ المراد منه التبعيض بحسب الأفراد لا الأجزاء. فالاستدلال بالحديث على دلالة الأمر على التكرار فى قبال القول بدلالته على المرّة، او عدم الدلالة على شىء أولى من الاستدلال به على قاعدة الميسور-، كما ذكره فى الفصول-، و إن كان فيه أيضاً ما لا يخفى كما سيأتى. هذا مضافاً إلى أنَّ الاتيان بالحج مكرّراً بمقدار الاستطاعة ليس واجباً، باجماع الأمة و بلا خلاف من احد؛ فالأمر فى الحديث محمول على الاستحباب، و هذا إشكال آخر عليه. و الحاصل أنَّ التمسّك به ممنوع من وجهين؛ من جهة ظهوره بقرينة المورد فى التبعيض الأفرادى- و هو خلاف المطلوب-، و من جهة ظهوره فى الاستحباب بقرينة المورد أيضاً. و أمّا كلمة «ما» فى قوله: «ما استطعتم» فتحتمل أيضاً وجهين: الموصولة، و المصدرية المادامية. فعلى الأول يراد بها كل شىء استطعتم من أفراده، و على الثانى يكون المراد الاتيان به ما دامت القدرة على تكراره باقية. و الأول أظهر، و إن كان متّحداً مع الثانى فى النتيجة. بقى هنا كلام: و هو أنَّه قد يتكلّف لتصحيح الاستدلال بالحديث بإمكان استعمال لفظ الشيء فى قوله: «إذا أمرتكم بشيء (فى الأعم من المركّب ذى الأجزاء، و الطبيعة ذات الأفراد، فيكون المراد من قوله: «ما استطعتم» الأعم من الأجزاء الميسورة و أفرادها كذلك، عند عدم القدرة على الجميع، فيشمل القاعدة و مورد الحديث جميعاً من دون أى محذور. و ما قد يقال: من لزوم محذور الجمع بين اللحاظين المتنافيين؛ فإنَّ لحاظ الكل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٨٣ فى مقابل الأجزاء ينافى لحاظ الكلّى فى مقابل الأفراد. مدفوعٌ، بأنَّ استعماله فى كليهما و إن كان كذلك، إلّاأنَّ استعماله فى الجامع بين الأمرين بمكان من الإمكان، و أىّ جامع أوسع و أشمل من كلمة «شىء» الدالة على مطلق الموجود؟ فإذن لا مانع من الأخذ بالحديث فى المقام. و لكن مع ذلك كلّه لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنَّ استعمال الشىء فى الجامع، بل فى كل واحد منهما بعينه و إن كان جائزاً- كما ذكرنا فى محلّه من جواز استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنيين، و أنَّ تعدّد اللحاظين بل و تنافيهما أمرٌ شعرى لا حقيقة له؛ فإنَّ الاستعمال ليس من قبيل فناء اللفظ فى المعنى، الذى هو آنى الوجود- إلّاأنَّ هذا النحو من الاستعمال مخالف للظاهر، لا يصار إليه إلّابدليل. كما أنَّ استعماله فى الجامع هنا أيضاً مخالف لظاهر سوق الحديث؛ حيث إنَّ الظاهر منه هو خصوص الأفراد لا غير، كما يظهر بأدنى تأمّل فى معنى الحديث عند متفاهم العرف. هذا مضافاً إلى لزوم استعمال الأمر فى الجامع بين الوجوب و الاستحباب، لما قد عرفت من عدم وجوب التكرار فى الحج قطعاً، و هذا أيضاً يحتاج إلى قرينة، بعد القطع بلزوم صرفه عن الوجوب الظاهر فيه بمقتضى طبيعته. و بالجملة الاستدلال بهذا الحديث للقاعدة مشكل جداً. و أمّا الحديث الثانى، و هو المروى عن على عليه السلام: (الميسور لا يسقط بالمعسور)، فقد يقال: إنَّ دلالته أظهر من الاول؛ لعدم وجود مورد خاص له يخرجه عن ظهوره فى الأجزاء. و لكن مع ذلك فيه أبحاث من جهات شتى: أوّلها: هل المراد منه الميسور من الأفراد، أو من الأجزاء، أو الأعمّ منهما؟ فإنَّ المتعلق فيه محذوف، و يحتمل أموراً مختلفة. و من الواضح أنّه لا يصح الاستدلال به إلّاعلى الأوّلين. فهذا مانع عن التمسّك به. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٨٤ و لكن لا يبعد دعوى الإطلاق فيه، فالميسور من كل شىء- سواء كان من أفراده، كما إذا لم يتمكّن من صوم كل يوم من شهر رمضان، أو من أجزائه، كما، إذا لم يتمكّن من السورة فى صلاته- لا يترك بمعسوره. ثانيها: هل الأمر فيه المستفاد من قوله: «لا يسقط» للوجوب، أو أعم منه و الاستحباب؟ قد يقال: إنَّ مقتضى إطلاقه و شموله للمستحبات- لعدم الدليل على خروجها منه- كون الأمر بالباقى مستعملًا فى الأعم، فقوله: «لا يسقط» لا ظهور له فى التحريم مطلقاً، و حينئذ يسقط الاستدلال به حتى فى مورد الواجبات. و الحاصل أنّه لو قلنا بخروج المستحبات عنه كان تخصيصاً بلا مخصّص، و إن قلنا بشموله لها سقط ظهور الأمر فيه بالوجوب. هذا و لكن الانصاف أنَّ إطلاقه لا يمنع عن الأخذ به فى المقام؛ لظهوره فى اتّحاد حكم الميسور من العمل مع الكل، فإن كان واجباً فهو واجب، و إن كان مستحباً فهو مستحب. و هذا مما لا ينبغى الشك فيه. ثالثها: أنَّ أجزاء المركب ليست ميسوراً للكل أبداً؛ و ذلك لأنَّ وجوب الجزء فى ضمن وجوب الكل وجوب ضمنى

غير إستقلالى، و من الواضح ارتفاعه بارتفاع وجوب الكلّ، فلو ثبت هناك وجوب على الأجزاء الباقية كان وجوباً آخر غير ضمنى، بل كان استقلالياً، فهذا ليس ميسوراً له، بل شىء مباين له. و ان شئت قلت: إذا ارتفع وجوب الكل لتعذر بعض أجزائه كان وجوب الباقى، بالوجوب السابق من قبيل الانتفاء بانتفاء الموضوع. إذن لابدّ من تخصيصه بأفراد الكلّى، و أنّه لا تسقط الأفراد الممكنة بالأفراد المعسورة. هذا و فيه إشكال واضح؛ لأنَّ الميسور و المعسور صفتان للأجزاء و الكل، لا للوجوب العارض لهما، فلو فرض اختلاف الوجوبين لم يختلف الموضوعان. فالمعنى: أنَّ الحمد و الركوع و السجود التى تكون ميسورة لا تترك بتعذّر الاتيان بالسورة. القواعد الفقهية، ج١، ص: ٤٨٥ و إن شئت قلت: هذان عنوانان مشيران إلى ذوات الأجزاء الخارجية المعتبرة فى المركّبات، لا إليها بصفة الجزئية للكلّ حتى تنتفى بانتفاء الكلّ. رابعها؛ أنَّ الحكم بعدم السقوط محمول على الميسور، أى «الميسور من العمل»، فلا بدّ من إحراز هذا العنوان قبلًا حتى يصح الحكم بعدم سقوطه، و من المعلوم أنَّ كون الشىء ميسوراً من العمل، معناه كونه مما يصدق عليه عنوانه فى الجملة، و يقوم به الملاك و المصلحة كذالك. و إن شئت قلت: الميسور من الشىء هو ما لا يصح سلب اسمه منه، فإذا كان المتعذّر من الأجزاء ما يوجب سلب الاسم عنه كان الباقى خارجاً عن محطّ القاعدة؛ فإذا أمر المولى عبده مثلًا بطبيخ يتركّب من عدة أجزاء، من الأرز و بعض الحبوب و البقل و الملح و الماء، و لم يقدر العبد إلّاعلى الملح و الماء، لم تجر القاعدة فى حقّه، و لا يعدّ هذان ميسوراً للطبيخ، كما هو واضح. و اذا كان الأمر كذلك أشكل الأمر فى المركّبات الشرعية؛ لأنَّ صدق الاسم و عدمه موكول إلى تشخيص الشارع و أمره، فشمول القاعدة لها موكول إلى أمره، و المفروض أنَّ الأمر بالباقى لا يستكشف إلّامن القاعدة. و الإنصاف؛ أنَّ هذا الاشكال أيضاً قابل للدفع؛ لأنَّ صدق العناوين الشرعية مثل الصلاة و أشباهها لا يتوقف على ورود الأمر بها شرعاً، بل المقياس فيه نظر المتشرعة المتّبع فى الحقائق الشرعية، المقتبس من مذاق الشارع المقدس. فلو تعسّر جميع أركان الحج، و لم يقدر إلا على مجرد صلاة الطواف، أو هى و الطواف نفسه، لم يصدق عليها عنوان الحج قطعاً، بخلاف ما لو قدر على الوقوفين و غيرهما ما عدا رمى الجمرات مثلًا. و كذا الكلام فى الصلاة و غيرها. فتلخّص من جميع ما ذكرنا إمكان دفع جميع الإشكالات عن الرواية، فلو ثبت اعتبار اسنادها بالشهرة لم يبقَ غبار على الاستدلال بها. هذا و لكن ستعرف- إن شاء اللّه- بعد نقل الحديث الثالث، أنّ هنا إشكالًا هامّاً عليهما لا يمكن دفعه، و معه يشكل الاعتماد عليهما فى إثبات القاعدة. القواعد الفقهية، ج١، ص: ٤٨٦ و أمّا الحديث الثالث، و هو ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: (ما لا يدرك كلّه لا يترك كله) فالكلام فيه من بعض الجهات كالكلام فى سابقه؛ فإنَّ كلمة «كل» كما تحتمل الكل بحسب الأفراد تحتمل الكل بحسب الأجزاء، و كذلك تحتمل الأعم منهما. و لا يبعد دعوى الإطلاق فيه أيضا؛ فإنَّ لفظة «كل» جامع بينهما، فمعنى الحديث: إذا لم يدرك جميع الأفراد الواجب فعلها لا يترك جميعها، كما أنّه إذا لم يتمكن من تمام أجزاء المركّب لا يترك جميع أجزائه. و إن أبيت عن ذلك لم يبعد القول بأنَّ ظهور الكل فى الجميع من ناحية الأجزاء أقوى من ظهوره فى جميع الأفراد، فتدبّر. و على كل حال لو تمّ الحديث من ناحية السند لم يبعد تماميته من ناحية الدلالة. و لكن هنا اشكال، ذو أهمية يرد على الحديثين و هو: لا شك فى أنَّ قاعدة الميسور عقلائية قبل أن تكون شرعية، و قد اشتهرت بين العقلاء بعبارات شتّى، و استعارات و تشبيهات مختلفة، و قد ذكرها الشعراء فى أشعارهم بما يطول بذكره المقام. فإذا لم يقدر العقلاء على الوفاء بجميع ما وعدوه، أو فعل جميع ما التزموه، أو أداء جميع ما يجب عليهم بنحوٍ من الأنحاء، أو كسب جميع ما له دخل فى مقاصدهم تنزّلوا إلى ما يمكن إدراكه. و هكذا الأمر فى جميع أعمالهم و حاجاتهم؛ فلا يوجب عدم القدرة على جميع الأفراد أو جميع الأجزاء ترك جميعها، و الإعراض عن تحصيل ما يمكن تحصيله من الأفراد و الأجزاء. و هذا من الوضوح بمكان لا يخفى على احد. و لكن ليس ذلك عندهم إلّافى العمومات الأفرادية، التى يكون كل فرد مشتملًا القواعد الفقهية، ج١، ص: ٤٨٧ على مصلحة مستقلّة؛ أو المركبات التى تكون ذات مراتب من ناحية المصالح، كما هو كذلك غالباً. و بعبارة أخرى: يتعلّق بكل مرتبة منه طلب، و يتعدّد فيه المطلوب، و إن كان لا يجوز الاقتصار على المرتبة الدانية عند التمكّن من المرتبة العالية. فالمعجون المركّب من عشرة أجزاء التى تقوم بمصالح مختلفة إذا لم تكن جميعها ميسورة، و كان فى الخمسة أو الستة أو الاقل منها بعض المصلحة، عمدوا إليها

تعويلًا على تلك القاعـدة العقلائيـة. و عندئـذ لابـدّ من احراز تعدّد المطلوب قبلًا حتى يجوز الأخذ بهذه القاعدة، فلو قلنا: إنَّ قوله عليه السـلام: (ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، أو قوله عليه السلام: (الميسور لا يسقط بالمعسور) أيضاً إشارة إلى هذه القاعدة و إمضاء لها، لا ـ تأسيس لقاعـدة أخرى، بـل و لا ـ فيها تطبيق خاص على المركّبات الشـرعية حتى تكون منقّحـةً لمصاديقها الشـرعية و دليلًا على أنَّ مركباته دائماً ذات مراتب من المصلحة- إلّاما خرج بالـدليل -، فيجوز الاكتفاء بالبعض عنـد عـدم القدرة على الجميع؛ فحينئذ لم يجز الأخذ بهما و إن تمت أسنادهما و دلالتهما. و الإنصاف أنَّ القول بدلالتهما على أزيد ممّا ذكرنا مما هو ثابت بين العقلاء مشكلٌ جداً، بل الظاهر أنَّهما ارشاد الى ما عندهم لا غير؛ فليس فيهما تعبّد بتعدد المراتب و المطلوبات فى المركّبات الشـرعية مصداقاً، و لا تأسيس لقاعـدة جديدة مفهوماً. بل لا بدّ من إحراز تعدّد المطلوب، أو قيام بعض الملاک بالناقص بعد تعذّر الكامل، حتى يتمسّک بهما و من المعلوم عـدم الحاجـة الى تعبـد خـاص حينئـذ. و عندئـذ نقول: إذا ثبت من الخـارج أنَّ المركّب الفلانـى ليس قابلًا للتبعيض من ناحية الأجزاء و الشـرائط و الموانع- كالصوم- فلا تجرى فيه القاعدة أصـلا. فلا يجوز الاكتفاء بصـيام اليوم عند عدم القدرة على الجميع، أو الاكتفـاء باجتنـاب بعض المفطرات عنـد عـدم القـدرة على ترک جميعهـا. اللّهم إلّـافى مثـل ذى العطـاش على إشـكال قـوى. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٨٨ و اذا ثبت من مـذاق الشارع و موارد أحكامه أنَّ المركّب الفلانى يقبل التبعيض كذلک، نقول بجريان القاعدة فيه، و ذلک مثل الصـلاة؛ حيث قـد ثبت عـدم جواز تركها بمجرد تعـذّر بعض أجزائها، أو شـرائطها، أو عـدم القدرة على ترک جميع موانعها. و لكن مع ذلک لابـدّ من ان يكون الباقى ممّا يصدق عليه عنوان الصـلاة و لو على الأعمّ. و اذا لم يثبت شـىء من الأمرين لم يجز التمسک بها، لعـدم إحراز موضوعها كما هو ظاهر. و لعلّ تمسّک القوم بها إنّما هو فيما كان من قبيل القسم الثانى، فاستشـهادهم بالروايات بعنوان قاعدة فى كلماتهم لا يكون دليلًا على كونها قاعدة تعبديّة ثبتت من الشرع، بل هى كما عرفت قاعدة عقلائية مركوزة فى جميع الأذهـان عنـد إحراز موضوعهـا. و لا أقّل من الشک فى ذلک، و معه لا يجوز الاسـتدلال بها كقاعـدة تعبديّـة خاصـة. و مما يجب ذكره فى المقـام ما قـد يقال من أنَّه قلّما يكون موردٌ تمسّک الأصـحاب بهـذه القاعـدة فيه إلّاو قـد ورد فيه نصّ خاص. فكأنَّهم ذكروها تأييداً للنصوص الواردة فيها، فتأمّل.

جريان القاعدة فى المستحبات:

اشارة

و مما ذكرنا تعرف أنَّ التمسّک بالقاعـدة فى المسـتحبات أظهر و أوضـح؛ لما قـد ثبت فى محلّه من أنَّ القيود الواردة فى المسـتحبات ليست غالباً من قبيل التقييـد، بل من قبيل تعـدد المطلوب. و حينئـذ تجرى فيها هذه القاعدة الارتكازية العقلائية؛ فإذا تعذّر بعض تلک القيود استحب فعل الباقى. و هذا أيضاً ليس تعبّداً خاصاً بعد ثبوت ذاک الموضوع.

تنبيه:

ذكر صاحب الجواهر قدس سره فى بعض كلماته فى أبواب الجبائر فى الوضوء ما حاصله: أنَّ الاستدلال بقاعدة الميسور موقوف على الانجبـار بفهم الأصـحاب، و إلّـالو أخـذ بظاهرهـا فى سائر التكاليف لأثبتت فقهاً جديـداً لا يقول به أحـد من أصـحابنا «١». و محصّل كلامه أنَّ هـذه القاعـدة- لو سلّم الاسـتدلال بهـا و ثبتت حجيتها- كانت كقاعـدة لا ضـرر، بناءاً على ما ذكر غير واحـد منهم من أنَّ عمومهـا موهون بكثرة التخصـيصات، فلاـ يجوز العمـل بظاهرهـا. فكـأنَّهم فهموا منهـا غير مـا نفهم من ظاهرهـا، و لعلها كانت عنـدهم مقرونـة بقرائن خاصة تدلّهم على معنى آخر غير ما يستفاد من ظاهرها، و حيث لا نعلم ذاک المعنى لابدّ لنا من الأخذ بما عملوا به، و ترک ما تركوه. و بناءاً عليه يكون مصير قاعدة الميسور مصير قاعدة لا ضرر، فى سقوط عمومها عن الحجية، و قلّة الجدوى فيها إلّافيما

عمل به الأصحاب. و کأنّه نظر فی ذلک إلی عدم جریان المیسور فی مثل الصیام، فإنّه لا یجوز التبعیض فیه، لا من ناحیة الزمان، بحیث إذا لم یقدر علی الصوم فی تمام الوقت اکتفی ببعض الیوم، و لا من ناحیة المفطرات التی تجب ترکها. إلّا ما قد یقال فیما إذا خاف الصائم التلف علی نفسه من جواز الشرب له بقدر ما یمسک الرمق، و لکنه أیضاً غیر مسلّم، و الروایات الواردة فی هذا المعنی لا تدل علی أزید من جواز شرب ما یمسک به الرمق، و عدم جواز الشرب حتی یرتوی، و لا دلالة لها علی صحة صیامه، بل لعل معناها جواز الافطار بشرب شیء من الماء، ثم قضاء ذاک الیوم، و لکن مع ذلک علیه أن یمسک عن الزائد حفظاً لحرمة شهر رمضان کغیره ممن یفطر. و کذلک فی أبواب الأغسال، لا یجوز لمن لا یجد الماء لتمام الغسل، و لا یقدر إلّا علی غسل بعض بدنه أن یکتفی به بمقتضی هذه القاعدة. و کذلک فی الوضوء، لا یجوز لمن لا یجد الماء إلّالغسل وجهه، أو وجهه و إحدی القواعد الفقهیة، ج ۱، ص: ۴۹۰ یدیه، الاکتفاء به بمقتضاها. و هکذا فی أبواب الحج، لا یجوز لمن لا یقدر إلّاعلی بعض الوقوفات أو بعض الطواف من بین أعمال الحج، الاکتفاء به، إستناداً إلیها. و مثله من لا یقدر إلّاعلی بعض رکعات الصلاة مثلًا، فلا یجوز له الاکتفاء به، و هکذا غیرها. فلو اکتفینا بجمیع ذلک و ما شابهها حصل منها فقه جدید لا نعهده. هذا و لکنّ الإنصاف أنَّ الظاهر أنَّ أصحابنا الأقدمین رضوان اللّه علیهم- لم یکن عندهم قرائن خاصة محفوفة بمثل خبر المیسور و شبهه، تدلّهم علی معنی خاص فیها کما ذکرنا مثل ذلک فی باب قاعدة لا ضرر، و ان هو إلّامن قبیل إحالة ما لا نفهمه علی أمر مجهول. بل الظاهر أنَّ ما کان بایدیهم هنا هو الذی یکون بأیدینا، و لکنهم بصرافة أذهانهم و عدم شوبها بشوائب الاحتمالات المختلفة الحاصلة عندنا فهموا منها أنّها ناظرة إلی إمضاء القاعدة الموجودة عند العقلاء، فیما ثبت فیه تعدّد المطلوب و تکثر الملاکات. فإذا ثبت من الخارج أنَّ العمل الفلانی یشتمل علی ملاکات مختلفة، أو أنَّ کامله مشتمل علی ملاک کامل و ناقصه علی بعض المصلحة، تمسّکوا بهذه القاعدة عند تعذّر شیء من ذلک. و هذا مؤیّد آخر لما اخترناه فی معنی القاعدة آنفاً. و مع ما ذکرنا لا یرد علی عمومها تخصیص، و لا یلزم من العمل بها فقه جدید، و لا یتوقف العمل بها علی ثبوت فهم الأصحاب و عملهم بها فی الموارد الخاصة. القواعد الفقهیة، ج۲، ص: ۳

تعریف المرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱). قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷). مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – "رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لَم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم. مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة... الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت – علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و... - مِنها العَدالة الاجتماعیّة:

التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی. – من الأنشطة الواسعة للمرکز: الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و... د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴) ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و... ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان" ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة "تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة) رقم التسجیل: ۲۳۷۳ الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ الموقع: www.ghaemiyeh.com البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱) الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) ملاحَظة هامّة: المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.


مركز القائمية اصفهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹